

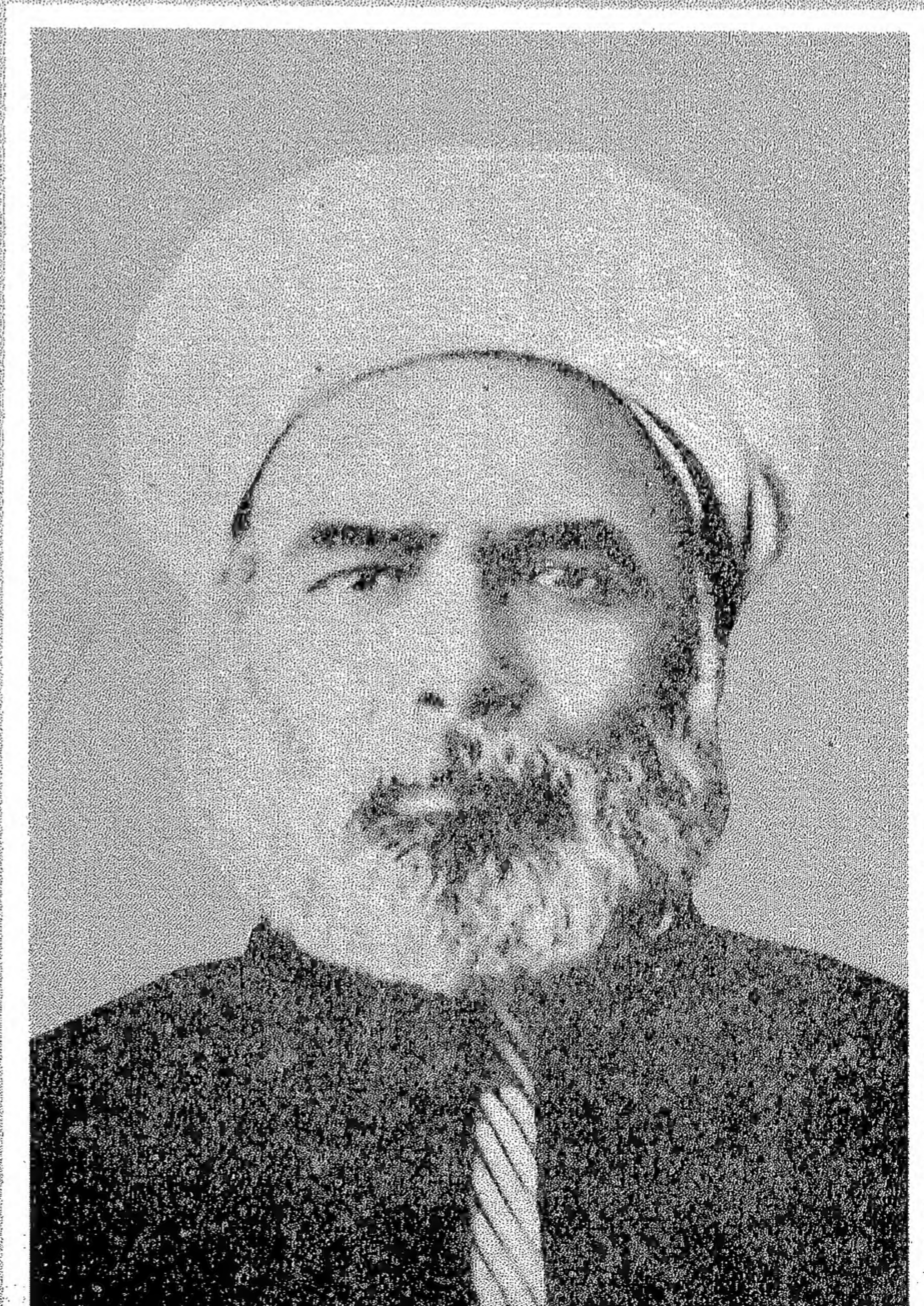
رائد الفكر المصري

الإمام محمد عبد عبيده

تأليف

الدكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة



رائد الفكر المصري

الإمام محمد زعبي

رُسل الوعي الإنساني
يشرف على إصدارها الدكتور عثمان أمين

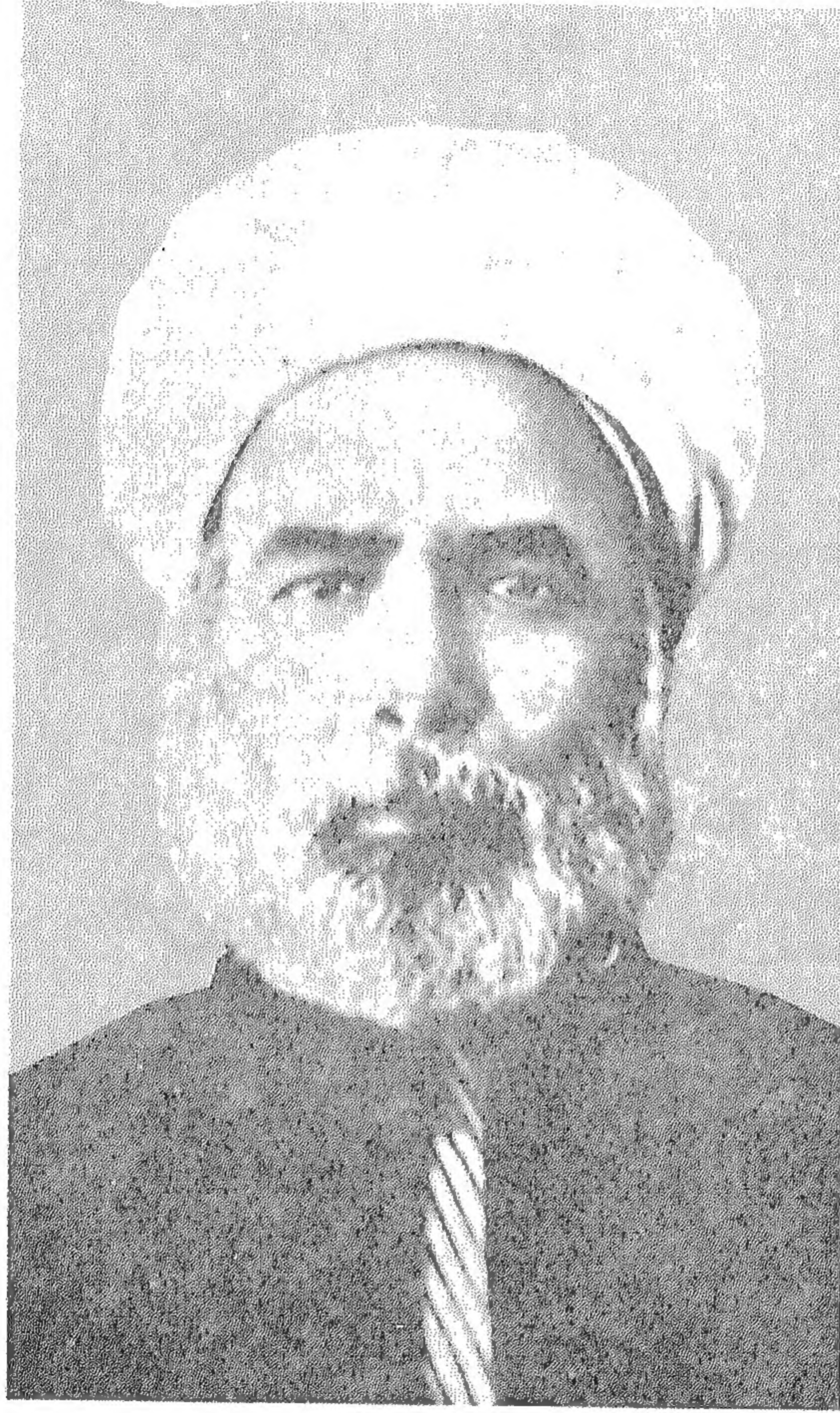
راي الفكر المصري

الإمام محمد عبد الله

تأليف

الدكتور عثمان أمين
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة





الأستاذ الإمام محمد عبده
(١٨٤٩ — ١٩٠٥)

الإهداء

إلى روح أستاذي الفيلسوف الكامل

الشيخ مصطفى عبد الرازق

صاحب الفضل الأول في ظهور هذا الكتاب

عن الأستاذ الإمام .

ع . أ .

تصدير

بقلم د . عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية

حسننا فكر المجلس الأعلى للثقافة بمصر فى الاحتفال بالشيخ محمد عبده . فالشيخ محمد عبده يحتل مكانة كبيرة فى تاريخ الفكر العربى المعاصر . ومن يحاول التغافل عن الرجل وأفكاره ، فإن وقته يعد ضائعاً عبثاً . لقد قال بأفكار حية ، ولم يقل بأفكار ميتة ، كتلك الأفكار التى تتردد فى الحين والآخر من جانب أشباه الدارسين وأنصار الظلام والرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية وبئس المصير .

إن الشيخ محمد عبده يعد خالداً بحسه النقدي ، باتجاهه التنويرى ، وسواء اتفقنا مع الرجل ، أو اختلفنا معه حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها ، إلا أن الرجل قد وضع بصماته على مسار فكرنا العربى المعاصر وحسننا فعل حين اختلف مع جمال الدين الأفغانى ، إننا إذا قارنا بين الرجلين ، الأفغانى من جهة ، ومحمد عبده من جهة أخرى ، فإن الخلود يكون للشيخ محمد عبده . إذ كم نجد من أفكار رجعية تارة ، وظلامية تارة أخرى عند الأفغانى ، وإن كان أكثرهم لا يعلمون .

وخير صورة للاحتفال بفكرنا الشامخ محمد عبده إنما تتمثل فى تذكير الناس بأفكاره وذلك عن طريق نشر كتبه التى قام بتأليفها ، وأيضاً إعادة طبع بعض الكتب الهامة التى تم تأليفها عنه .

من هنا لم أتردد فى كتابة تصدير لمؤلف أو أكثر من مؤلفات الإمام محمد عبده ، وسعدت أيضاً حين أكتب الآن تصديراً لكتاب هام من الكتب التى تم تأليفها عن الشيخ الإمام ، وهو كتاب رائد الفكر المصرى

الإمام محمد عبده ، والذي قام بتأليفه الأستاذ الدكتور عثمان أمين ، وهو من هو فى مجال دراسة الفكر العربى المعاصر .

نعم رحبت بكتابة تصدير لهذا الكتاب الهام وذلك لأسباب عديدة من بينها أنه عن واحد من مفكرينا الكبار ، عن الشيخ محمد عبده ، ومؤلفه يعد عالماً وعالماً بارزاً فى سماء حياتنا الفكرية والفلسفية ، إنه عثمان أمين الذى تمتع طوال حياته بحس فلسفى من النادر أن نجد له مثيلاً بين أساتذة الفلسفة فى مصر ، وكم كانت سعادتى حين كتبت عنه فصلاً فى كتابى « العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر » وحين أهديت له كتاباً من كتبى ، وهو كتاب « تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية » .

إن كتاب الدكتور عثمان أمين عن رائد الفكر المصرى الشيخ محمد عبده ، يعد كتاباً بالغ الأهمية ، إنه يعد دراسة أكاديمية على مستوى رفيع . بذل فيه أستاذنا عثمان أمين جهداً ضخماً استمر سنوات عديدة ، ورجع فيه إلى مئات المصادر والمراجع الهامة وعوّل بالدرجة الأولى على كتب ورسائل الإمام ، إنه كتاب يكشف عن غزارة مؤلفه العلمية وأفقه الواسع . ومن الصعب أن نجد كتاباً عربياً عن الشيخ الإمام يكاد يقترب من كتاب الدكتور عثمان أمين .

صحيح أننا نختلف مع الدكتور عثمان أمين حول بعض أحكامه عن آراء الشيخ الإمام نختلف معه فى بعض جوانب المنهج الذى على أساسه قام بدراسة آراء الشيخ الإمام .

فإذا وجدنا الدكتور عثمان أمين يرى أن محمد عبده يعد فيلسوفاً ، فإننا نقول من جانبنا إنه لا يعد فيلسوفاً ، لقد انقطع وجود الفلاسفة العرب بعد وفاة الفيلسوف ابن رشد فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨ ، ولا نجد فيلسوفاً عربياً طوال ثمانية قرون وحتى الآن . ومن قبيل المبالغة

أن نقول عن محمد عبده إنه يعد فيلسوفاً ، وإذا زعم أى فرد لنفسه أنه يعد فيلسوفاً ، فإن هذا الزعم يكون من قبيل الدعاية الجوفاء والطبل الأجوف تماماً كالأقوال التى يزعم أصحابها أنهم أصحاب مشروعات فكرية وذلك كتعبير من جانبهم عن تضخم الأنا تارة ، والكذب على الناس تارة أخرى .

وإذا اتجه الدكتور عثمان أمين فى دراسته الرائعة عن الشيخ محمد عبده ، إلى الدفاع باستمرار عن الشيخ الإمام وآرائه ، فإن هذه النبذة الدفاعية قد تنسينا العديد من الأخطاء التى وقع فيها الشيخ الإمام من حيث المنهج تارة ، والموضوع تارة أخرى ، ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى الشيخ الإمام على أساس أنه يعد فرداً من أفراد البشر ، وليس قديساً ، لقد قال بالعديد من الآراء الايجابية ، وما أكثرها . ولكن هذا يجب ألا ينسينا بعض الأخطاء التى وقع فيها الرجل ، وأقصد الشيخ الإمام محمد عبده .

ولكن هذا كله لا يقلل من أهمية الدراسة التى قدمها لنا الدكتور عثمان أمين . لقد أخلص لدراسته إخلاصاً بغير حدود وإذا كان قد أعجب بالشيخ الإمام ، فإن هذا من حقه ، فالشيخ الإمام وخاصة إذا نظرنا إليه من خلال الفترة الزمنية التى عاش فيها ، له العديد من الآراء الايجابية ، الآراء التى كان القصد منها نشر النور والضياء ، وإذا قلنا بالنور فقد قلنا بالوجود ، والتواجد ، أما إذا قلنا بالظلام ، فإن هذا يعنى العدم والفناء ، ألم يقل ابن سينا فيلسوف المشرق العربى الكبير فى دعائه لله تعالى : فالق ظلمة العدم بنور الوجود ، إذ هذا إن دلنا على شئ ، فإنه يدلنا على ارتباط العدم بالظلام ، وارتباط الحياة والوجود بالنور ، إنها سنة الله تعالى فى خلقه ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً .

لقد كان الشيخ محمد عبده من أبرز دعاة التجديد الفكرى والدينى فى عصره لقد بذل فى سبيل ذلك جهداً ، وجهداً كبيراً لقد خاض العديد من المعارك الفكرية ، لأنه قال بأفكار حية كما قلت ، ولم يكن من القائلين بأفكار ميتة ، لقد دخل فى صميم المشكلات الاجتماعية والفكرية ، ولم يكن متفرجاً من الخارج ، ولم يرتض لنفسه أن يجلس فى الخارج متفرجاً ، أى يجلس فى الفناء ، ولو كان قد جلس فى الفناء ، لكان قد أدركه الفناء ، أما وقد خاض بشجاعة و يقين ونبل وإخلاص ، العديد من المعارك بحثاً عن التجديد والتنوير وسعياً من جانبه نحو الضياء ، نحو كل قيمة خالدة فى حياتنا التى نحياها ، الحياة الإنسانية ، فإن من واجبنا إذن الاحتفال بالرجل وأفكاره . من حقنا أن نفخر به كمصرى وعربى نشر النور والضياء .

نعم إنه واجب علينا دراسة أفكاره ، وما أعظمها وما أروعها ، وخاصة إذا قارنا بينها وبين ما يتردد الآن من أفكار ظلامية تارة ، وإرهابية تارة أخرى . يجب علينا دراسة أفكاره حتى لا يزعم البعض أننا جيل بلا أساتذة .

من هنا كان من واجبنا بالإضافة إلى الاحتفال بالشيخ الإمام محمد عبده ، الثناء على الجهد الرائع الذى قام به الدكتور عثمان أمين من خلال كتابه عن مفكرنا المصرى ، إنه ينتقل من دراسته لرأى من آراء الإمام إلى تحليل لرأى آخر من آرائه ، فى ثقة و يقين ، و واثق الخطوة يمشى ملكاً . وكتابه عن الشيخ الإمام يعد كتاباً مفيداً غاية الفائدة . ونحن أقرب إلى القول بأن أية دراسة عربية عن الشيخ الإمام فى المستقبل ، لن يكون بإمكانها التغافل عن الدراسة القيمة التى كتبها الدكتور عثمان أمين.

لقد كتب الشيخ مصطفى عبد الرازق مقدمة لكتاب الدكتور عثمان أمين والذى نحن بصدد الحديث عنه ، وقال فى مقدمته مخاطباً الدكتور

عثمان أمين : لقد كنت من أشد الناس سروراً بك وإعجاباً بمصنفك الممتاز الذي يبرز صورة للشيخ عبده صادقة ناطقة ، ويحيط بكل الجوانب من نشاطه الاصلاحى المتراعى الأطراف ، ويعرض أفكاره الفلسفية فى اتساق ووضوح وحسن طريقة ، وإن كتابك ليسد ثغرة فى الدراسات المتصلة بالشيخ عبده ، وفى الدراسات المتصلة بتاريخ نهضتنا الفكرية والاجتماعية الحديثة من ناحية أثر الشيخ عبده فيها ،

أقول وأكرر القول : إننى لا أتردد فى الثناء على الشيخ محمد عبده وفكره الثاقب فى الكثير من جوانبه ويكفى أنه كان من أنصار الدعوة إلى النور ولم يكن من خفافيش الظلام وأشباه المثقفين ، ومن أجمل القيم فى حياتنا ، قيمة الوفاء فمن واجبنا إذن دراسة أفكار الشيخ الإمام محمد عبده والتى بذل جهداً كبيراً فى سبيل التوصل إليها . لقد مات الرجل ولكن الخلود يكون لفكره ، يكون للقيم الرائعة التى دعانا إليها حتى دخل تاريخنا الفكرى المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها .

والله هو الموفق للسداد

عاطف العراقى

تصدير

« إنما بقاء الباطل في غفلة الحق عنه »
(محمد عبده)

باسم الله أفتتح سلسلة من المؤلفات الجديدة ، فكرتُ في إصدارها منذ سنين ، وجعلتُ عنوانها « رُسل الوعي الإنساني » ؛ وبعون الله أقدم أول كتاب في هذه السلسلة عن « رائد الفكر المصري »^(١) ؛ وبحمد الله تيسر لي نشره هذا العام ، في مناسبة الذكرى الخمسينية لوفاة الأستاذ الإمام .

وما أحسبني بحاجة إلى الإفاضة في شرح الأسباب التي دعنتني إلى اختيار هذا البحث عن فلسفة محمد عبده ومذهبه في الإصلاح : فقد لاحظت منذ زمان غير قصير ، أن الفكر المصري الأصيل لم يحظ بما يستحقه من عناية الباحثين ؛ إذ أن جمهرة المستشرقين ، من أوروبيين وأمريكيين ، قد بهرتهم ذخائر الشرق ، فشتلتهم دراسة ماضيه البعيد عن إطالة النظر في حاضره أو ماضيه القريب . ورأيت ، مع الأسف الشديد ، أن أهل المعرفة من المصريين قد وقفوا من ممثلي الحياة العقلية في بلادنا موقفاً سلبياً في بعض الأحيان قليل المبالاة في أكثرها^(٢)

(١) يسرني أن أسجل أصدق الشكر لتلميذي وصديقي الدكتور محمد فتحي الشبيطي ، على ما بذل في إخراج هذا الكتاب من جهد أدبي ممتاز .

(٢) انظر في هذا الصدد ملاحظات « جب » في بحثه : « دراسات في الأدب العربي المعاصر » المنشور في « مجلة مدرسة الدراسات الشرقية » (بالإنجليزية) م ٤ س ٧٤٥ ، ٧٤٦ .

وأخذتُ أسائل نفسي : أليست أهم رسالة ينبغي أن تؤديها ، في هذه المرحلة من تاريخنا ، أن نعود إلى تراثنا الروحي نتعمقه ونستلهمه ، وإلى قادة الفكر عندنا نتلقى عنهم ونهتدى بهديهم ؟

وقد كان من حسن حظي أن تتلمذت في « الجامعة المصرية » على أستاذ ملهم نبيل — هو المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق — وكان هو نفسه تلميذاً ذكياً وفياً للإمام محمد عبده ، فاستطاع أن يشعل في نفسي وفي نفوس زملائي ذلك القبس الروحي الذي تلقاه عن أستاذه من قبل .

ثم تغرّبتُ عن مصر في البعثة الجامعية ، لاستكمال دراسة الفلسفة في « السربون » . وما كدتُ أقضي في تلك البيئة الجديدة سنوات قلائل حتى أخذ يعاودني التساؤل القديم . وسرعان ما وجدتني مستجيباً بكل سمعي وقلبي وعقلي لهاتف قوى كان يلح عليّ ، الفينة بعد الفينة ، بأن أنهض لأداء واجبي الوطني في غير ما توانٍ ، فأعكف على دراسة آراء ذلك المفكر العامل ، الذي قدّر له أن يكون أصدق داعٍ للحرية الفكرية ، وأول رائد للحركة الإصلاحية .

* * *

ومحمد عبده المصري ، الذي عبر أجلى تعبير وأنقاه عن روح أمتنا ومقومات شخصيتنا ، يُعدّ بحقٍ رسولاً من رسل الوعي الإنساني . فنحن إذ نحرص على التعريف به ، في مصر وخارج مصر ، نأمل أن نشاركُ جهد طاقتنا ، في إذاعة مذهبه الذي يمثل أجمل ما في الفكر الإسلامي الحديث ، وأبقى ما في الروح العربية التجديدية ، وأسمى ما في الوعي القومي المصري .

ولا نزاع في أن للأستاذ الإمام أثراً عميقاً في النهضة الفكرية الحديثة التي

قامت في مصر/ وفي أقطار الشرق العربي والإسلامي . ولا يزال فكره ملهماً للحياة الروحية في بلادنا وفي أكثر البلاد الإسلامية . وإن التأمل المنصف لابد أن يلاحظ أننا حين نستقصى الحركة الفكرية ، منذ أيام قاسم أمين وسعد زغلول إلى المفكرين المعاصرين من مثل أحمد لطفى السيد وفريد وجدى ومصطفى عبدالرازق وعباس العقاد وطه حسين وأحمد أمين وعلى عبد الرزاق وحسين هيكل وخالد محمد خالد — نجد أنهم جميعاً ، على اختلاف نزعاتهم وتباين اتجاهاتهم ، لا يخلون من أن يكونوا متأثرين بآراء الأستاذ الإمام من قريب أو من بعيد .

ومن الحق أيضاً أن نقرر أن لتعاليم محمد عبده قيمةً عملية ، فضلاً عما لها من قيمة تاريخية : فإننا ما برحنا نلصق أثر الإمام قوياً ، لا في شئون الدين والأخلاق والتربية فحسب ، بل في مجالات الإصلاح الاجتماعى والسياسى في مصر وفي بلاد العروبة والإسلام .

على أن شخصية محمد عبده شخصية فذة تزخر أصالة وعمقا . نشأت أولاً في دائرة ضيقة ، هي دائرة الأدب والفلسفة ؛ ولكنها ما لبثت أن جاوزتها وامتد نشاطها إلى دوائر أوسع ، فاتصلت بالأحداث الدينية والاجتماعية والسياسية اتصالاً بلغ من بُعد مداه أن ألهب في بعض النفوس مشاعر المحبة والحماسة والإعجاب ، وأيقظ في بعضها الآخر نيران الحقد والعداوة والبغضاء . وقد كان للأستاذ الإمام أصدقاء وتلاميذ كما كان له خصوم وأعداء . ولكن لم يتح له إلا قليل من النقد وأهل الإنصاف ؛ ولا عجب فإن من قادة الفكر من يهز الآراء والمعتقدات هزاً عنيفاً يعسر معه على الناس أن يحكموا عليه منصفين . ومن هنا كانت الصعوبة في عرض

آراء هذا الفكر على حقيقتها ، وتنقيتها مما علق بها من تأويلات مشهورة وخلافات لا تزال قائمة .

أما نحن فنرى أن « محمد عبده » قد أصبح في عداد رجال الماضي المجيد . ومنزلته عندنا في تلك الدائرة المضيئة ، دائرة المجد الحق الذي يبقى بعد هدوء العواصف وخلو النفوس من ثوران الحقد وانفعال الإعجاب . ومن أجل هذا حاولنا بقدر ما في طاقتنا ، أن نضع أنفسنا موضع المفكر نفسه ، لكي نفهم وجهة نظره هو ، لا لكي نبسط رأى الغير فيه .

وقد اتهمنا لذلك منهجاً قريباً من المنهج الفلسفي عند الفيلسوف المعاصر « هنري برجسون » : وهذا المنهج قوامه أن نبذل دائماً غاية الجهد للفهم الحدسي والتعاطف العقلي والمشاركة من الداخل . وهذا الجهد « الجوّاني » هو عندنا ضروري لكل بحث قويم ولكل ثقافة عميقة ولكل مسعى صادق ، وبدونه يمتنع على الباحث أياً كانت قدرته أن ينفذ إلى الشخصية التي يود أن يتعرف إليها ، أو أن يفهم الموضوع الذي يريد أن يعالجه فهمًا كاملاً .

ومن أجل هذا تنحينا قصداً عن طريقة قد يسلكها بعض المؤلفين : نراهم وهم في مقام البسط والبيان ، يعرضون لأنظار المفكر ، فلا يتركون منها موضعاً إلا وقد أوسعوه طعناً وتجريحاً ليس ذلك منهجنا ، ولسنا نرى لذلك الصنيع نفعاً ، بل نحسب أن تاريخ فكر ما ، هو نفسه عبارة عن نقد ضمني للمذاهب الفكرية السابقة عليه . وإذن فما قد كان حقاً في أنظار محمد عبده قد أضحي — من حيث لا ندرى — عنصراً من عناصر ذلك التراث الروحي الذي يمتلكه كل مصري

بل كل عربي أوتي حظًا من الثقافة في زماننا هذا ؛ وما كان باطلا فيها فشأنه في الغالب أن يَهْمَل وأن يطرح شيئًا فشيئًا . وإذن فلسنا نرى وجهًا ولا حاجة إلى تخصيص صفحات من هذا البحث لنقد نظرات الأستاذ الإمام في الفلسفة أو في الدين أو في الاجتماع . ولكن الواجب يدعونا أن نوضح أن هذا الموقف الذي ارتضيناه من أول الأمر لم يمنعنا من النهوض ، عند الاقتضاء ، للدفاع عن رائد الفكر المصري في كل ما يمكن أن يكون القصد منه المساس بشخصه أو الانتقاص من قدره أو التحريف لأرائه .

عرف المتخصصون في أوروبا وفي أمريكا شيئًا من سيرة محمد عبده وأفكاره ، بفضل بحوث نخبة من العلماء نخص بالذكر منهم « هُرتن » و « جولدسيهر » ، ومصطفى عبدالرازق ، و « تشارلز آدمس » . فإذا كنا بعد هؤلاء العلماء الأجلاء ، قد حاولنا بدورنا أن نتعرف إلى الأستاذ الإمام ، وأن نحيا في صحبته سنوات ، فإنما قصدنا أن نحاول السير بمذهبه خطوة أو خطوات ، دون أن نزم أننا سنعطى ذلك المذهب صيغةً نهائية حاسمة .

ونود أن نوضح منذ الآن أن هذا البحث الذي اقتضانا زمانًا طويلاً قد أفضى بنا إلى أن نرى الأستاذ الإمام ومذهبه في صورة تبدو لنا جديدة ، وهي صورة تؤيد ما ذهب إليه أستاذنا « لاند » من أن الفكر المصري كان فيلسوفًا حقًا . ولما كانت كل فلسفة صحيحة هي في صميمها « حكمة » ، فإننا نأمل أننا إذ نبسط أنظار حكيم مصري عربي مسلم ، أن نكون قد شاركنا في تحبيب الناس إلى ما في حياته من نفحات إلهية ، وما في فكره من أنوار إنسانية .

وكلمة أخرى نختتم بها هذا التصدير : لم نر حاجة إلى أن نعالج مختلف أنظار محمد عبده الفلسفية والدينية على حد سواء ؛ وإنما اضطررنا أحياناً إلى أن نترك بعض أجزاء من المذهب لم تتعرض لها إلا لماماً . وليس معنى هذا أنها في نظرنا لا تستحق عناية واهتماماً ، إنما أردنا أن تتوسع في الأجزاء التي بدا لنا أن من الممكن بسطها بسطاً أكثر نفعاً وطرافة .

وإذن فالبحث الذي تقدمه اليوم إلى الجمهور العربي المستنير ليس عرضاً وافيّاً لنظريات محمد عبده ، وإنما هو محاولة قننا بها لتأويل فكره تأويلاً فلسفياً .

عثمان أمين

رسالة إلى المؤلف

من أستاذه

المفتور به الشيخ مصطفى عبد الرازق

صديق الأستاذ الدكتور عثمان أمين :

أول من ترجم للشيخ محمد عبده ، وعُني بنشر آثاره هو السيد محمد رشيد رضا صاحب « المنار » . والسيد رشيد رضا هو أول من لقب الشيخ محمد عبده بالأستاذ الإمام . وهذا اللقب نفسه ينبيء بالصورة التي أراد أن يرسمها السيد رشيد لشيخه فيما كتب عنه ، وينبيء بالفكرة السائدة في وجهة نظر التلميذ إلى أستاذه . الشيخ محمد عبده عند السيد رشيد رضا إمام من أئمة الإسلام ، له في الدين مذهب يقوم أصحابه على روايته وتدوينه كأقام أصحاب أبي حنيفة والشافعي وغيرهما على ما لأولئك الأئمة من مذاهب .

وإذا كان الشيخ عبده إماماً في الدين ، فالسيد رشيد رضا لاشك صاحبه ومفسر مذهب ومكمل . وقد بذل منشاء « المنار » — رحمة الله عليه — مجهوداً في هذه الناحية ضخماً حافلاً بالمباحث الدينية والمناقشات الفقهية . وكان لهذا المجهود العظيم أثر غير ضئيل في طلاب العلوم الدينية ومن إليهم ، وفي توجيه الدراسات الشرعية في بلاد الإسلام المختلفة .

ثم نهض بعض الكتاب والباحثين لدراسات تتصل بالشيخ محمد عبده وآثاره من غير الناحية التي كان السيد رشيد يقصر نظره عليها ، وشارك في ذلك طائفة من المستشرقين . لكن هذه الدراسات لم تعد في جملتها أن تكون محاولات .

متفرقة وأن يكون حظ الأدب فيها أكبر من حظ التعمق في البحث، والاستقصاء
في المراجع الآخذة في الازدياد .

ولقد رأيتك تتخذ من الأستاذ الإمام موضوعَ دراسة تحفز لها كل همتك ،
وتقبل عليها بكل قلبك ؛ وشهدت بعض عنائك في تتبع المراجع وتمحيص النصوص ،
واستقراء الآثار ، وحسن الانتفاع بذلك كله في الاستنتاج والحكم .

ثم قرأت رسالتك لما أتممتها ، وكنت حاضر مناقشتها حين تقدمت بها لنيل
الدكتوراه . فكنت من أشد الناس سروراً بك وإعجاباً بمصنفك الممتاز الذي
يبرز صورةً للشيخ عبده صادقة ناطقة ، ويحيط بكل الجوانب من نشاطه الإصلاحى
الترامى الأطراف ، ويعرض أنظاره الفلسفية في اتساق ووضوح وحسن طريقة .
وإن كتابك ليسد ثغرة في الدراسات المتصلة بالشيخ عبده ، وفي الدراسات المتصلة
بتاريخ هضتنا الفكرية والاجتماعية الحديثة من ناحية أثر الشيخ عبده فيها .

مضى أربعون عاماً إلا قليلاً على وفاة الأستاذ الإمام ، فكتابك الطيب تحية
الجيل الجديد من العلماء لمعلم الجيل القديم .

وهى تحية كريمة تتأرجح بالحب والوفاء . وأى شيء في الدنيا أكرم من
الحب والوفاء ؟

شكر الله لك وحيالك .

مصطفى عبد الرازق

١٩ أبريل سنة ١٩٤٥

الباب الأول
سيرة محمد عبده

الفضل الأول

محمد عبده في شبابه

(١٨٤٩ - ١٨٨٨)

ترجع معرفتنا بأهم ما يعنينا من حياة الأستاذ الإمام محمد عبده إلى مصدر ممتاز ، نظراً لصدقه وأصالته وندرة مثيله في التراث العقلي الإسلامي^(١) : ذلك المصدر هو « سيرة » الفكر المصري ، كتبها هو نفسه ، حين آذن نجم حياته بالأفول ، وكان ذلك إجابة عن أسئلة وجهها إليه بهذا الصدد تلميذه السيد رشيد رضا . وتحت يده أيضاً ، بقلم الإمام عدد من الوثائق والمخطوطات ذات الأهمية البالغة عن أسرته وتربيته الأولى^(٢) .

وُلد محمد عبده سنة ١٨٤٩ في قرية مصرية — محلة نصر — من أبوين مصريين متوسطي الحال . وتعلم القراءة والكتابة في منزل والديه ، دون أن يذهب إلى « الكتّاب » .

وبعد أن جاوز الصبي العاشرة من عمره أتم حفظ القرآن على حافظ خاص . ثم ذهب إلى « الجامع الأحمدى » في طنطا ، ليتعلم تجويد القرآن وقواعد اللغة العربية . لكن منهج التعليم في « الجامع الأحمدى » كان منهجاً وعرّاً شاقاً ، يخالف ما تقضى به أبسط قواعد التربية^(٣) . وكاد الصبي أن ينصرف عن العلم

(١) نذكر من السير المشهورة عند مفكرى المسلمين سيرة ابن سينا التي بدأها الفيلسوف وأتمها تلميذه الجوزجاني (ابن أبي أصيبعة : « طبقات الأطباء » طبع مولر ، ج ٢ ص ٢ - ٢٠) ونذكر أيضاً كتاب « المنقذ من الضلال » للغزالي وهو الكتاب المشهور الذي قص فيه حجة الإسلام أهم أحداث حياته وتطورات فكره .

(٢) نجد تفصيل ذلك في كتاب السيد رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » القاهرة ١٩٣١ ، ج ١ ص ٩ - ٢٥ .

(٣) انظر : مجلة « المنار » للسيد رشيد رضا ، المجلد الثامن ص ٣٨١ - ٣٨٣ .

وأن يشتغل بالزراعة ، لولا أن أن قَبِضَ الله له ان يلتقى — وهو عنفوان أزمة نفسية — بأحد أخوال أبيه ، الشيخ درويش ؛ وهو رجل صوفي طيب القلب ذكى القواد ، استطاع فى خمسة عشر يوماً أن يروض جماع الفتى ، وأن يوجهه إلى المعانى القدسية واللذائذ الروحية . وقد تحدث محمد عبده نفسه عن ذلك الأثر الطيب الذى تلقاه فى ريعان شبابه فقال : « وتفرقت عنى جميع الهموم ، ولم يبق إلا هم واحد ، وهو أن أكون كامل المعرفة ، كامل أدب النفس . ولم أجد إماماً يرشدنى إلى ما وجهتُ إليه نفسى إلا ذلك الشيخ ، الذى أخرجنى فى بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد ... [هذا الشيخ] هو مفتاح سعادتى ، إن كانت لى سعادة فى هذه الحياة الدنيا ، وهو الذى ردّ لى ما كان غاب عنى من غريزتى ، وكشف لى ما كان خفى عنى مما أودع فى فطرتى .. » (١)

والحادث الجلل فى شباب محمد عبده هو التحاقه سنة ١٨٦٦ بالجامع الأزهر ، أهم مركز للثقافة الإسلامية . وأنفق محمد عبده فى تلك الجامعة زهاء ثلاث سنين ، دون أن يمحى فائدة تذكر من الدروس التى كان يستمع إليها هنالك . ولا شك أن مرجع ذلك إلى طريقة التدريس السائدة فى الأزهر ، تلك الطريقة الجامدة للعقيدة التى كانت تفرض على طلاب العلم مختصرات لا تفهم إلا بشروح وحواش وتقارير ، وإنما تزحم ذاكراتهم بحشد مشوش من المعلومات النحوية المتشابكة والتدقيقات اللفظية التى تزهد الفكر وتعوقه عن النمو . (٢) فأنصرف الشاب عن العلوم الأزهرية ، وتطلعت نفسه إلى علوم جديدة .

(١) انظر : رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٢٣

(٢) انظر : محمد عبد الله عنان : « تاريخ الجامع الأزهر » القاهرة ١٩٤٢ وكذلك :

محمد صبرى : « الامبراطورية المصرية فى عهد اسماعيل » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٣ ص ٣٢٨

وفي ذلك الحين أملت به أزمة نفسية ، جعلته ينقطع عن الدروس ، ويمارس ضروب الزهد والرياضة ، ويحاول أن يعتزل العالم ويفر من الناس . ولكنه اجتاز هذه الأزمة الصوفية بفضل الشيخ درويش أيضاً^(١)

وكان من حسن حظه أن التقى بشخصية عظيمة سيكون لها أثر عميق ، يلهمه ويوجهه كما فعل خال أبيه من قبل . وكانت تلك الشخصية في هذه المرة شخصية رجل ثائر وبطل من أبطال التحرير ، هو السيد جمال الدين الأفغاني^(٢) . كان هذا الرجل ذو العبقرية الفذة رائد الحرية الدينية والسياسية في نظر الشعوب الشرقية^(٣) ؛ فقد جذبت إليه قوة شخصيته وسحرها في القاهرة ، وفي استنبول قبلها ، جماعة من الشبان المتحمسين كان في وسعه أن يذيع بينهم ، في غير ما تحفظ ، ذخيرة معارفه المتنوعة ، ويلهمهم قبساً من روحه النافذ ويب فيهم شيئاً من شجاعته النادرة^(٤) . والواقع أنه كان لابد للإنسان في ذلك العصر من أن يكون ذا حظ عظيم من الشجاعة حتى يعبر عن آرائه في حرية : فلم يكن الخديوي اسماعيل يطبق أى معارضة ، وكانت السلطات الدينية العليا — التي لاذت بالصمت إزاء المظالم عهداً طويلاً — قد استكانت إلى تلك الحال وأيدتها بالسمع والطاعة .

في تلك الظلمة الحالكة التي أطبقت على الحياة الأخلاقية والعقلية في البيئة

(١) انظر : رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) انظر : جولدسيهر : مقال عن محمد عبده في « موسوعة الإسلام » ج ١٠ (النسخة الفرنسية) ص ١٣٠٧ بع ؛ وأيضاً : عبد الرحمن الرافعي : « عصر اسماعيل » . القاهرة ١٩٣٣ مجلد ٢ ص ١٤٨ بع .

(٣) انظر : بلنت : « التاريخ السرى للاحتلال الإنجليزي لمصر » لندن ١٩٠٧ ص ١٠٠ بع .

(٤) جرجي زيدان : « مشاهير الفرق » القاهرة ١٩١٠ ج ١ ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

الأزهرية ، انبثقت تعاليم جمال الدين الجريئة كبريق يأخذ بالأبصار^(١) . وإليك صورة من الانطباع الذي تركه الزعيم الأفغانى فى نفس الفيلسوف « رنان » : « كنت أتحدث إليه ، فكان يخيّل إلى ، من حرية فكره ونبالة طبعه وإخلاص قلبه ، أتى أرى وجهاً لوجه أحد معارفى القدماء ، وأنى أشهد ابن سينا أو ابن رشد أو واحداً من أولئك الأحرار العظام الذين مثّلوا ، خلال خمسة قرون ، تقاليد الفكر الإنسانى »^(٢) .

ما من قطر من أقطار الشرق أثر فيه جمال الدين مثل تأثيره فى مصر : فهو من أوائل العاملين على تطور الروح الوطنى فى هذه البلاد^(٣) . وقد نسب إليه بحق الدور التاريخى « لأبى القومية »^(٤) . استطاع الرجل بخطبه الملهبة أن ينفث فى النفوس نزوعاً إلى الحرية ورغبة فى العدالة ؛ خطب مرة فى الاسكندرية قبل خلع الخديو اسماعيل ، فقال : « أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتستنبت ما تسد به الرمق وتقوم بأود العيال . فلماذا لا تشق قلب ظالمك ؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك ؟ »^(٥) . بهذه المرأة كان جمال الدين يخطب ويتكلم ، وكان لكلامه أثر عميق فى إيقاظ الناس ، وتنبيه الحكوميين إلى حقوقهم قبل الحاكمين فاتجه الناس إلى نقد تصرفات اصحاب السلطان ، وأخذت تتضاءل عقيدة سيادة الحاكم وحقه المطلق فى التصرف فى شؤون الرعية . وليس هنالك شك فى أن لجمال الدين يداً فى الحركة العرايية . ومن المحقق أن

(١) بلنت : « التاريخ السرى للاحتلال الإنجليزى لمصر » (بالإنجليزية) ص ١٠٣ ، ١٠٤ وأيضاً : رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ١٢٥ بع ؛ محمد مصطفى المراغى : مقال فى مجلة « الرسالة » عدد ٢١ يوليو ١٩٤١ ص ٩١٣ ، ٩١٤ .

(٢) ارلست رنان : مقال فى « جورنال دى ديا » باريس ١٩ مايو ١٨٨٣ .

(٣) محمد صبرى : « الامبراطورية المصرية فى عهد اسماعيل » ص ٣٢٩ وما بعدها .

(٤) أنظر : لوثروب ستودارد : « حاضر العالم الإسلامى » (الترجمة الفرنسية) ،

باريس ١٩٢٣ ص ١٥٩ بع .

(٥) أنظر : أحمد شفيق باشا : « حوليات مصر السياسية » .

المبدأ الوطنى الذى سيطر على تلك الحركة من غرسه ، كما قال شكيب أرسلان ، « وإن كان هب على ذلك الزرع من سموم الجهل ونقصان التربية السياسية والفتحة الدسائس الأجنبية ما صوّح نصرته ، شأن تلك الدسائس على كل نهضة تحدث فى الشرق ، أو حركة إصلاح تشفق من ورائها الدول أن تتمزق حجب البقاوة التى هى أصدق عوامل الاستعمار ... »^(١)

على أن جمال الدين قد عرف بالدعوة إلى « الجامعة الإسلامية » التى ترمى إلى اتحاد جميع الشعوب التى تعيش فى كنف الإسلام ، لكى يتيسر لها التخلص من سيطرة الأجنبي^(٢) . وقد كان يقول بهذا الصدد إن الدول الغربية تنتحل الأعذار فى هجومها وعدوانها على البلاد الإسلامية وإذلالها وإكراهها ، بقولها « إن الممالك الإسلامية هذه إنما هى من الانحطاط والهوان بحيث لا تستطيع أن تكون قوامه على شؤون نفسها بنفسها ، فى حين أن تلك الدول عينها لا تكف عن التدرع بألوف الذرائع ، حتى بالحرب والحديد والنار ، للقضاء على كل حركة من حركات النهضة والإصلاح فى البلاد الإسلامية . ومن ثم يجب على العالم الإسلامى أن يتحد فى حلف دفاعى كبير ، ليستطيع بذلك أن يصون نفسه من الفناء . وللوصول إلى هذه الغاية إنما يجب عليه أن يأخذ بأسباب التقدم فى الغرب وأن يكتنه اسرار تفوقه وقدرته^(٣) » . بيد أن جمال الدين لم يكن يعنى بذلك إحلال قومية الدين محل قومية القطر ، « وإنما كان يرغب فى أن تتحد جميع الأقطار الإسلامية ، مع استقلال كل منها عن الآخر ، إلى هدف واحد هو التحرير السياسى . ومن أجل النهوض بالوطن المصرى أو التركى أو الفارسى كان

(١) أنظر تعليقات شكيب أرسلان على كتاب « حاضر العالم الإسلامى » تأليف لوثرروب

ستودارد ، الترجمة العربية ، القاهرة . سنة ١٩٣٣ المجلد الثانى ص ٢٨٩ — ٣٠٣ .

(٢) أنظر : محمد الخزومى ماشا : « خاطرات جمال الدين الأفغانى » بيروت ١٩٣١

ص ١٤١ — ١٤٢ ، ٢٦٠ — ٢٩٧ ، ٣٥٠ — ٣٥٩ .

(٣) لوثرروب ستودارد : « حاضر العالم الإسلامى » المجلد الأول ص ٣٠٧ .

يعمل على نهضة الإسلام الذى يتغلغل فى الحياة السياسية والاجتماعية الأقطار الإسلامية المختلفة . على أن عبء النهوض بمهمة الإصلاح الدينى ، سيقع فى صميمه على عاتق تلميذه الغيور محمد عبده ، الذى سيكون لوثر الشرق حقا»^(١)

التف حول جمال الدين صفوة القوم فى القاهرة . واستطاع محمد عبده ، بفضل ما تلقاه عن أستاذه من هداية روحية ، أن يتحول نهائياً عن طريق الزهد وأن يُقبل على الحياة العاملة إقباله على دراسة العلوم المختلفة ، كالفلسفة والرياضيات والكلام والأخلاق والسياسة وغيرها مما لم يكن له مكان فى مناهج الأزهر^(٢) وأذن فقد بدأت عقلية المجاور الشاب / تتجه إتجاهاً جديداً حين احتكت بأفكار أستاذه الأفغانى : فرأيناه ينشئ المقالات للصحف فى موضوعات ثقافية عامة ، نحس فيها أنه يبذل جهده للتحرر من العرف الدينى الذى كان له سلطان قوى فى ذلك الحين^(٣) . كان التلميذ متعطشاً للمعرفة وللحقيقة ، وكان يحلم بالخير والعدالة ، فلم يفته أن يعلن حماسه لأستاذه فى باكورة مؤلفاته ، «رسالة الوردات» التى ظهرت سنة ١٨٧٤^(٤)

ونشط الأفغانى لبث تعاليمه الحرة التى لم يكن للناس عهد بها من قبل ، وأخذ يقرأ لتلاميذه طائفة من الكتب العربية القديمة ، والكتب الأوربية المعربة فى الفلسفة والتاريخ والسياسة والاجتماع ، فكان ذلك فتحة جديداً فى موضوعات التعليم^(٥) . ووجد الشاب المصرى عند السيد الأفغانى روحاً جديدة لم تكن مألوفة عند شيوخ الأزهر : وجد عنده مذهباً فلسفياً واحداً ، ونظرة إلى الحياة

(١) محمد صبرى : « الامبراطورية المصرية فى عهد اسماعيل » ص ٣٠٠ (فى الهامش) .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٢٦ ؛ جرجى زيدان : « مشاهير

الشرق » ج ١ ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٢ ص ٢ - ٣٦ .

(٤) محمد عبده : « رسالة الوردات » القاهرة ١٩٢٥ ص ٢ .

(٥) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ١٠٣ ، ١٠٤ ؛

عميقة ، وصورة عن السكون منظمة^(١) . ولكن أهم ما استمده التلميذ من أستاذه هو الميل إلى الحرية ويقظة الوعي القومي^(٢)

وفي الوقت عينه بدأ الشاب المصري يمد بصره إلى الآفاق البعيدة ، فأخذ يهتم بالعلاقات السياسية بين الشرق والغرب ، ويفكر فيما ينبغي لبناء الحياة الاجتماعية والسياسية في العالم الإسلامي بناء جديداً

وفي سنة ١٨٧٧ تقدم محمد عبده لامتحان العالمية في الأزهر ، فظفر بالشهادة على الرغم من الشكوك التي حامت حول اسمه ، لاتصاله بجمال الدين الأفغانى ، ولكتابته الفضول داعياً إلى التجديد وترك التقليد^(٣) .

وأخذ محمد عبده يلقي دروساً في المنطق والكلام والأخلاق ؛ وامتازت دروسه بمنهج جديد جمع حوله عدداً عظيماً من الطلاب . ومع أن الأزهرى الشاب صار مدرساً إلا أنه كان مفكراً طليعة ، لم يكف قط عن الدرس ، والارتشاف من مناهل العلوم التي كانت تسمى « بالحديث » لأنها لم تكن مألوفة في التعليم بالأزهر^(٤) .

وفي هذه الفترة من حياته يبدو أنه انضم إلى الفرع الماسونى « كوكب الشرق » التابع للمحفل الماسونى الأعظم فى إنجلترا ؛ وكان هذا الفرع يضم حوالى ثلثمائة عضو من صفوة البلاد^(٥) . وكان المحفل يجذب تبادل الأفكار بين الرجال

(١) أحمد أمين : « زعماء الإصلاح فى العصر الحديث » القاهرة ١٩٤٨ ص ٦٦ .
(٢) للوقوف على منزلة محمد عبده من أستاذه ، راجع : محمد الخزوي باشا : « خاطرات جمال الدين الأفغانى » ص ٢٤٥ — ٢٤٩ .
(٣) أنظر : عثمان أمين : « محمد عبده » (أعلام الإسلام) القاهرة سنة ١٩٤٤ .
(٤) أرتين باشا : « نظرات فى التعليم العام فى مصر » (بالفرنسية) القاهرة سنة ١٨٩٤ ؛ وأيضاً : ارمنجون : « التعليم والمذهب والحياة فى الجامعات الإسلامية فى مصر » (بالفرنسية) باريس سنة ١٩٠٧ .
(٥) رشيد رضا : « النار » م ٨ ص ٤٠٢

الواقفين على دخائل السياسة ، وينشئ بينهم رابطة من التضامن والتعاون ، وكان هذا نواة للحزب الوطني الذي سيكون له بعد شأن عظيم^(١) .
وفي سنة ١٨٧٩ أصبح محمد عبده أستاذاً للتاريخ في مدرسة دار العلوم^(٢) ، وأستاذاً للأدب في مدرسة الألسن ، وظل يشغل هاتين الوظيفتين إلى جانب مواصلته لدروسه في الأزهر^(٣) .

وفي الوقت نفسه اتجه إلى النشاط الصحفي الذي حبه فيه من قبل أستاذه جمال الدين . ومن المعلوم أن مصر كانت الموطن الرئيسي الأول للصحافة العربية^(٤) . ففي سنة ١٨٢٢ أسس محمد علي ، بالقاهرة ، جريدة « الوقائع المصرية » ، وكانت أشبه بسجل للأوامر الرسمية أو لسان للدعاية الحكومية . ثم ظهرت بعد ذلك صحف عديدة كان يدير أغلبها سوريون . وشهدت الصحافة العربية ازدهاراً خاصاً في مصر في عهد الخديو اسماعيل^(٥) . وكان مما أثار اهتمام المصريين بالسياسة الحركات السياسية والاجتماعية العظيمة ، كافتتاح قناة السويس سنة ١٨٦٩ ، والنزاع التركي المصري سنة ١٨٦٩ ، والحرب التركية الروسية سنة ١٨٧٧^(٦) . وبدأ الرأي العام المصري في الظهور لأول مرة سنة ١٨٧٧ ، وهي السنة التي أصدر فيها الوطنيون المصريون بعض الصحف من بينها « مصر » و « الوطن »^(٧) .

(١) محمد صبرى : « الامبراطورية المصرية في عهد اسماعيل » ص ٣٤٩ .

(٢) هي « كلية دار العلوم » اليوم . وقد أنشأها على مبارك باشا ، للعناية بالعلوم الإسلامية والمعاونة في إحياء اللغة العربية .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٤) مارتن هارتمان : « الصحافة العربية المصرية » (بالإنجليزية) لندن ١٨٩٩ ؛ وأيضاً : محمد صبرى : « نشأة الروح القوي المصري » (بالفرنسية) باريس ١٩٢٤ ص ١٦٠ بع .

(٥) فيليب دي طرازي : « تاريخ الصحافة العربية » بيروت سنة ١٩١٣ ؛ وأيضاً : جرجي زيدان : « تاريخ آداب اللغة العربية » ج ٤ ص ٢٧٢ .

(٦) جورج قبل : « الصحيفة » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٤ ، ص ٣٨٦ ، ٣٨٧ .

(٧) كريمرز : مقال عن « الخديو » في « موسوعة الإسلام » (النسخة الفرنسية)

ص ١٠٢ .

وقد بدأ الناس يسمعون لأول مرة ذلك الشعار الجميل : « مصر للمصريين »^(١).
وقد خلف لنا محمد عبده في مذكراته التي لم تنشر عن « أسباب الثورة
العربية » وثيقة هامة جاء فيها أن « أهالي مصر قبل سنة ١٢٩٣ هـ (١٨٧٧ م)
كانوا يرون شئونهم العامة بل والخاصة ملكا لحاكمهم الأعلى ومن يستنيبه عنه في
تدبير أمورهم يتصرف فيها حسب إرادته ... ولا يرى أحد منهم رأيا يحق
له أن يبديه في إدارة بلاده ، أو إرادة يتقدم بها إلى عمل من الأعمال يرى فيه
صلاحا لأمته ، ولا يعلمون من علاقة بينهم وبين الحكومة سوى أنهم محكومون
مصرفون فيما تكلفهم الحكومة به وتضربه عليهم . وكانوا في غاية البعد عن معرفة
ما عليه الأمم الأخرى سواء كانت إسلامية أو أوربية . ومع كثرة من ذهب منهم
إلى أوربا وتعلم فيها من عهد محمد علي باشا الكبير إلى ذلك التاريخ الذي ذكرناه
(١٨٧٧) ... لم يشعر الأهالي بشيء من ثمرات تلك الأسفار ، ولا فوائد تلك
المعارف التي اكتسبت بها . ومع أن اسماعيل باشا أبدع « مجلس الشورى »
في مصر سنة ١٢٨٣ هـ (١٨٦٦ م) وكان من حقه أن يعلم الأهالي أن لهم
شأنًا في مصالح بلادهم وأن لهم رأيا يرجع إليه فيها ، لم يحس أحد منهم ولا من
أعضاء المجلس أنفسهم بأن لهم ذلك الحق الذي يقتضيه تشكيل هذه الهيئة
الشورية ، لأن مبدع المجلس قيده في النظام والعمل ؛ أما في النظام فلأنه قد نص
فيه على أن نظر المجلس منحصر فيما تراه الحكومة من خصائصه وما يعن لها أن
ترسله إليه للمداولة فيه . وأما في العمل فلأنه كان يرسل من قبله عند المداولة من
ينجز الأعضاء بإرادة جنابه ، فيقررون ما يريد بعد مداولة صورية ، فكلوا
يشعرون بأن الإرادة المطلقة هي التي كانت ولا تزال تصرفهم في آرائهم . هل
كان يمكن لأحد أن يعمل على خلاف ما يأمر به ؟ هل كان يمكن لشخص أن

(١) عبارة مشهورة يقال إن الذي أطلقها هو سليم نقاش ، وربما « أبو نضارة »
(راجع : دو بينير : « مصر الهاجية » (بالفرنسية) باريس ١٨٨٥ ص ١١ .

يميل بفكره عن الطريق التي رسمت له أو الوجهة التي يتوجه إليها الحاكم ؟ لو حدثه الفكر السليم بأن هناك وجهة خيراً من تلك ، هل كان يمكنه أن ينطق بما حدثه به فكره ؟ كلا فإنه كان بجانب كل لفظ نقي عن الوطن ، أو إزهاق للروح ، أو تجريد من المال^(١)

و بينما الناس على هذا ، لا كاتب ينبههم ، ولا خاطب يعظهم ، اذ عرض أمر. قلما يلتفت إليه وإن كان مما جرت به السنة الإلهية في كل زمان ... جاء إلى هذه الديار في سنة ١٢٨٦ رجل غريب بصير في الدين . عارف بأحوال الأمم ، واسع الاطلاع ، جم المعارف ، جرىء القلب ، وهو المعروف بالسيد جمال الدين. الأفغانى ... اشتغل بالتدريس لبعض العلوم العقلية ... وكان طلبة العلم ينتقلون بما يكتبونه من تلك المعارف إلى بلادهم أيام البطالة ، والزائرون يذهبون بما ينالونه إلى أحيائهم ، فاستيقظت مشاعر ، واقتبعت عقول ، وخف حجاب الغفلة في أطراف متعددة من البلاد خصوصاً في القاهرة . كل ذلك والحاكم القوي في علوم مكانه أرفع من أن يناله هذا الشعاع في ضعف شأنه ، ولا يزال هذا الشعاع يقوى بالتدريج البطيء ، وينتشر في الانحاء على غير نظام ، إلى أن نشبت الحرب بين الدولة العثمانية ودولة روسيا في سنة ١٢٩٣ هـ (١٨٧٧ م) . وجد الناس من أنفسهم لذة في الاطلاع على ما يكون من شأن الدولة العثمانية صاحبة السيادة عليهم مع دولة روسيا ، فتطلعوا إلى ما يرد من أخبار الحرب ، وكثرة الأجانب في هذه البلاد سهلت ورود الجرائد الأوزبية إلى طلابها من الأوربيين ... وسرى هذا الشعور إلى بعض الجرائد العربية التي كانت لا تزال إلى هذا العهد قاصرة على ما لا يهم ، فانطلقت في إيراد الحوادث ونشرها ، وظهر فيها الميل إلى إطراء ما كانت تأتي به العساكر الروسية ، وازدراء ما كان ينسب إلى الجنود العثمانية ..

(١) فارن : دو بينير : « مصر الهاجية » ص ١٤ بع .

فوجد في الناس الناقم على تلك الجرائد والناصر لها ، وحدث بين العامة نوع من الجدل لم يكن معروفاً من قبل . ثم استحدثت جرائد كثيرة لمباراة ما سبقها في نشر الأخبار ، ومناوأتها في المشرب ، واندفعت الرغبات إلى الاشتراك فيها إلى حد يمكن منعه ، وقضى سلطان الوقت على سلطان الإرادة القاهرة .

« لم يكن ما يُنشر في الجرائد محصوراً في حوادث الحرب ، بل اجتراً الكثير منها على نشر ما عليه سائر الأمم في سيرتهم السياسية والمعاشية ، وزادوا على ذلك نشر ما كان قد بدأ في الحكومة المصرية من سوء الأحوال المالية ... »^(١)

وفي مستهل حكم الخديو توفيق عيّن رياض باشا ، محمد عبده محرراً للجريدة الرسمية . وأصبح رجل الدين الأزهرى بعد قليل رئيس التحرير . وبفضل من وحيه الدافع انتقلت الجريدة إلى عهد من النشاط والاشراق ، وفيها برز ما يميز عمل محمد عبده من الاتجاه نحو الإصلاح الدينى والأخلاقى : كان الشيخ فيها بحق مصلحاً ومعلماً في آن واحد : كانت غايته رفع مستوى الأمة وتقويم أخلاقها والنهوض بها نهضة اجتماعية ، في تدرج وأناة ، ومن غير عنف ولا طفرة . وكان يعتقد ان ذلك يتم إذا سلك قاداتها سبيل التربية والتثقيف ، لاسيما تقليد الغرب من غير فهم نافذ ولا إدراك عميق ، أو التمسك بظواهر المدنية المادية مع الغفلة عن صميم المدنية الروحية^(٢) .

ثم حدث بعد ذلك انقلاب سنة ١٨٧٩ الذى أدى إلى سقوط وزارة نوبار والوزراء الأوربيين الآخرين ، وكانت هذه أول نتيجة من نتائج الحركة الوطنية

(١) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٣٦ . ٣٨ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ١٣٧ — بع ؛ راجع ما كتبه

محمد عبده نفسه عن عمله في « الوقائع المصرية » في : رشيد رضا : « تاريخ ... » ج ١ ص ١٧٥ — ١٨٠ وقارنه بما ورد في : « تاريخ » ج ٣ ص ١٢٧ .

التي أخذت في النمو . وثمة نتيجة أخرى أخطر من ذلك ، هي تألب الجيش المصري بقيادة عرابي على الضباط الأتراك والشراكسة : فقد أفضى إلى ثورة أعقبها احتلال القوات البريطانية للأراضي المصرية سنة ١٨٨٢^(١) .

ولم يكن محمد عبده في بداية الأمر مشايعاً لعرابي : فقد كان يعتبره ناطقاً بأفكار عسكرية بحتة^(٢) . وكان محمد عبده يعلن أنه يفضل قيام نظام للحكم ، مصحوب بإصلاح داخلي تقدمي ، وسيلته الرئيسية في نظره هي نشر الثقافة وبث التربية الأخلاقية والسياسية الصحيحة التي تناسب قيام دستور حر . وكان يقول في هذا الصدد لعرابي نفسه : « إن الأمة لو كانت مستعدة لأن تشارك الحكومة في إدارة شئونها لما كان لطلب ذلك بالقوة العسكرية معنى . فإيطلب به رؤساء الجند غير مشروع : لأنه لو تحقق ونالت البلاد مجلس شورى لما كان ذلك تصويراً لاستعداد الأمة ولا تحقيقاً لمطالبها ، فلا يلبث أن ينهدم ويذول . وأخشى أن يجر هذا الشعب على البلاد احتلالاً أجنبياً »^(٣) .

ولكن إزاء تدفق الحوادث لم يستطع المصري الغيور إلا أن يسارع بشدأزر العرايين الثائرين حتى غدا أحد الرؤوس المدبرة لشئون الحكومة الوطنية^(٤) .

ولنسترجع الوقائع : تأليف وزارة البارودي ، وإعلان دستور سنة ١٨٨٢ . وضرب الأسطول الإنجليزي لميناء الاسكندرية واشتبك الجيش المصري مع الإنجليزي . . . في هذه المرحلة من حياة الثورة المصرية كان محمد عبده يناضل

(١) عبد الرحمن الرافعي : « الثورة العرابية » القاهرة ١٩٣٧ ؛ أحمد عرابي : « كشف الستار عن الأسرار » مطبعة مصر ، القاهرة .

(٢) برودي : « كيف دافعنا عن عرابي وصحبه » (بالإنجليزية) لندن ١٨٨٤ .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ١٤٧ ، ١٧٥ ، ٢١٧ ؛ قارن : عبد الرحمن الرافعي : « الثورة العرابية » ص ٥٤٠ .

(٤) قال محمد عبده إن الاجتماعات الشعبية الكثيرة التي عقدت بقصد المطالبة بالدستور ، قد غيرت مقام عرابي تغييراً حاسماً من قائد الجيش إلى قائد مصر كلها (انظر : برودي : « كيف دافعنا عن عرابي » ص ٢٣٠) .

في عزيمة وإخلاص في سبيل حرية الشعب المصري وإستقلاله في الداخل والخارج^(١).

وبعد فشل عرابي ، اتهم محمد عبده بالتآمر مع رجال الثورة ، وحكم عليه بالسجن ثم بالنفي ثلاث سنوات^(٢). فاختار سوريا ، ورحل إليها سنة ١٨٨٣. ولم تطل إقامته الأولى هناك ، إذ دعاه أستاذه الأفغاني ، بعد عودته من الهند ، إلى اللحاق به في باريس .

وهبط محمد عبده أرض فرنسا ، أول مرة ، في مستهل عام ١٨٨٤ . وفي باريس التقى من جديد بأستاذه ، وهناك عملاً معاً على تأسيس جمعية وصحيفة أسبوعية باسم « العروة الوثقى » ، جعلت همها الدعوة إلى الجامعة الإسلامية ، والذود عن الشرقيين ، ومكافحة التسلط الأجنبي والطغیان الداخلي ، وتخليص مصر من الاحتلال الإنجليزي بوجه خاص^(٣). وكانت « العروة » أول صحيفة عربية ظهرت في أوروبا ، نهضت بمثل هذه المهمة الشاقة ، وزادت عنها في حماسة وبلاغة^(٤).

ولا ريب أن حياة محمد عبده بباريس لم تكن تخلو من طرافة^(٥) : فقد كان يعمل بهمة لا تعرف الكلل في تحرير المجلة ؛ وكان مكتب التحرير ندوة لجميع الشرقيين المقيمين أو الزائرين ، من هنود ومصريين وسوريين وفارسيين .

(١) أنظر : عثمان أمين : « محمد عبده » القاهرة ١٩٤٤ ص ٦١ — ٦٥ — أنظر أيضاً : ريزنر : « مصر تحت الاحتلال الإنجليزي » (بالفرنسية) القاهرة ١٨٩٦ ، الفصل الثاني .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ١٥٧ به .

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٢٩٢ به ؛ عبد الرحمن الرافعي : « عصر إسماعيل » م ٢ ص ١٤٨ .

(٢) فيليب دي طرازي : « تاريخ الصحافة العربية » بيروت ١٩١٣ .

(٣) عثمان أمين : « محمد عبده » القاهرة ١٩٤٤ ص ٧٥ به .

وأفغانين^(١) . وهناك كنت ترى جمال الدين ومحمد عبده ، وأحياناً الصحفي الثائر « يعقوب صنوع »^(٢) والفارسي الغريب الأطوار « مرزا باقر »^(٣) . ويبدو أن إقامة محمد عبده الأولى بباريس لم تنجح له أن يألف الحياة الباريسية أو يتعلم اللغة الفرنسية ؛ فقد كان ، كما يحدثنا هو عن نفسه ، يقضي نهاره كله منهمكا في أعمال التحرير بالجملة ، حتى أنه لم يكذب يقابل في باريس إلا الشرقيين^(٤) .

وفي بداية صيف ١٨٨٤ رحل محمد عبده إلى إنجلترا ، مندوباً عن « العروة الوثقى » في لندن . وقد استقبل الشيخ المصري صديقه « ولقرء بلنت » الكاتب الانجليزي ، مؤلف كتاب « التاريخ السري للاحتلال الانجليزي لمصر » . وقد أمد « بلنت » صديقه المصري بمعونه القيمة في إبلاغ صوته عن طريق الصحافة إلى الرأي العام الانجليزي ، ودعوته إلى الاهتمام بالقضية المصرية . كذلك يسر للشيخ المصري سبيل مقابلات مع بعض رجال السياسة وأعضاء البرلمان الانجليزي ومن أولئك « راندولف تشرشل » والد رئيس الوزارة الانجليزية السابق^(٥) .

وبعد إقامة قصيرة في لندن عاد محمد عبده إلى باريس ، ليستأنف عمله في المجلة^(٦) . ولكن السياسة الانجليزية حالت دون وصول « العروة الوثقى » إلى البلاد الإسلامية ، فلم يكن في وسع المجلة إلا أن تكون قصيرة الأجل . ومع هذا فقد كان لها في العالم الإسلامي نفوذ عظيم في نمو القومية والجامعة الإسلامية معاً .

(١) كان مكتب الجريدة حجرة صغيرة في سطح منزل من المنازل القائمة في شارع « سيز » ، وهو شارع قصير على مقربة من « ميدان المادلين » بباريس .

(٢) هو محرر الجريدة المهاجئة السياسية المشهورة باسم « أبو نضارة » .

(٣) راجع عن مرزا باقر : ادوارد براون : « سنة بين الفارسيين » (بالإنجليزية) لندن ١٨٩٣ ص ١٢ — ١٥ .

(٤) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ١٠٤ ؛ « المنار » م ٨ ص ٣٩٤ .

(٥) عثمان أمين : « محمد عبده » ص ٨٢ — ٩٤ ؛ بلنت : « غوردون في الخرطوم » (بالإنجليزية) لندن ١٩١١ ص ٤٧٤ ، ٦٢٢ ب .

(٦) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ، ص ٣٣ . ظهر العدد الأول من الجريدة في ١٣ مارس ١٨٨٤ وطبع بمطبعة ذات لغات عدة في رقم ٦ شارع « صرطل » بباريس .

وقد بذل جمال الدين ومحمد عبده جهوداً موصولة للإبقاء عليها . على أننا لو نظرنا في الأمر عن كثب ، لرأينا أن مشروع الجامعة الإسلامية والدعوة إلى الحركات الثورية ، من غير استعداد لها ، لم يكن يرضى فكر الشيخ المصري إلا قليلاً ؛ فقد كان متجهاً نحو التعليم التطوري والإصلاح التدريجي .

ومن أجل هذا نراه يغادر باريس ويعود سنة ١٨٨٥ إلى بيروت مركز الثقافة العربية إذ ذاك . وقد عهد إليه التدريس في المدرسة السلطانية^(١) ؛ وهناك ألقى دروسه المشهورة في علم الكلام ، تلك الدروس التي كانت أصلاً لرسائله المقبلة عن الله ، في نظر الاسلام ، أعني « رسالة التوحيد »^(٢) . وفي سوريا قرأ محمد عبده وعلم وتأمل ؛ وكان شديد الاهتمام بالمشكلات الفلسفية والدينية التي كانت تشغل الأذهان في ذلك الحين . وكان من أثر وجوده هناك أن سما بأنظار الأساتذة إلى فن أعلى ، ووجه أكبر العناية إلى الجوانب الروحية والأخلاقية في التربية والتعليم . ولم تكن تفوته في بيروت فرصة إلا اشتهرها ليبين علة تأخر الشرقيين ، وليدعو إلى العناية بدراسة العلوم البشرية مع التغذي بتعاليم الأخلاق والتربية الدينية .

ولم تقتصر جهود الشيخ على التعليم هنالك ؛ فقد أسس ، بمعونة أشخاص آخرين ، جمعية دينية سرية ، من أهدافها التقريب بين الأديان الثلاثة للكبرى : اليهودية والمسيحية والإسلام ؛ وكان القس « إسحاق تيلر » راعي الكنيسة الإنجليزيتية أحد الأعضاء العاملين في تلك الجمعية ، وهو الذي حاول — فيما يبدو — نشر أفكارها في إنجلترا . ويقال إنه قد جرت بين هذا القس

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٣٩٠ . انظر ما كتبه الأمير شكيب أرسلان من بيان شائق عن حياة محمد عبده في بيروت (رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٣٩٩ — ٤١٢) .

(٢) انظر : مقدمة « رسالة التوحيد » طبع سنة ١٣١٥ ص ٢ .

وبين محمد عبده مراسلات كان من آثارها أن تحدث القس عن الإسلام حديثاً ودياً ، ونشر بهذا المعنى مقالات في صحف لندن^(١) . ولكن يبدو أن نشاط الشيخ المصرى في هذه الجمعية قد فسر — في تركيا — تفسيراً سياسياً يناقض مصالح الخلافة العثمانية ، مما حدا بالسلطان عبد الحميد إلى السعى لدى الحكومة الإنجليزية ، لإصدار العفو عن الشيخ المصرى ، ودعوته إلى مغادرة سوريا في أقرب وقت ممكن^(٢) .

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٨٢٢ .

(٢) انظر : بليت : « مذكراتى » . (بالإنجليزية) لندن ١٩١٩ ، ١٩٢٠ الجزء الثانى ص ٩٦ ، ٩٧ ؛ قارن : مقال عبد الوهاب النجار : « صفحة مطوية من حياة محمد عبده » (في « مجلة دار العلوم » ، عدد نوفمبر ١٩٣٥) ونجد في هذا المقال رواية أخرى عن أسباب عودة محمد عبده من المنفى — (راجع أيضاً : « المنار » م ٨ ص ٤٦٥ — ٤٦٧)

الفصل الثاني

محمد عبده منذ أوبته من المنفى حتى وفاته
(١٨٨٨ - ١٩٠٥)

هكذا اختتم محمد عبده حياة المنفى ، وعاد إلى مصر سنة ١٨٨٨ ، فعين قاضياً بالمحاكم الشرعية ، ثم مستشاراً في محكمة الاستئناف . وفي هاتين الوظيفتين من وظائف القضاء عرف محمد عبده بالاستقلال في الفكر والتحرر من الرسوم والشكليات ، وكان يتوخى في أحكامه تربية الجمهور ، وإيقاظ ضميره ، وإصلاح ذات البين بين العائلات^(١) . وأخذ القاضي المصري يدعو إلى أفكار سياسية أكثر اعتدالاً من تلك التي دعا إليها من قبل في « العروة الوثقى » وهو في المنفى^(٢) .

فنحن نراه يركز جهوده لإنهاض الأمة المصرية من رقادها ، وإطلاقها من عقلمها ، عن طريق العمل على نشر التنوير العام ، وبث التربية الأخلاقية ، وإصلاح النظم الاجتماعية التقليدية ، حتى تسير مطالب الحياة المصرية . فلما عين عضواً في « مجلس إدارة الأزهر » ، دأب على السعى إلى رفع مستوى تلك الجامعة العريقة من النواحي الثقافية والمادية والأخلاقية . ووضع لذلك مشروعه الإصلاحى المشهور الذى لم يستطع تنفيذه لكثرة ما وضع فى سبيله من عقبات . ومع ذلك فإن هجومه على الخضوع الأعمى للسلطة ، ودعوته إلى الفكر الناقد ، وإلى

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٤٢٠ - ٤٢٤

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٦١٤ بع

استخدام العقل والاجتهاد ، أفضت إلى نتائج غير منكورة في الدين والأخلاق ، وسرعان ما ظهر أثر دعوته الحرة بين الأزهريين^(١) .

وفي سنة ١٨٩٩ عين محمد عبده مفتياً للديار المصرية ، فأضفى على ذلك المنصب سناء ومهابة لا عهد للناس بهما من قبل^(٢) ؛ ولم يجعل المنصب مقصوراً على الإفتاء فيما يحال إليه من مسائل ، على غرار من سبقوه ، بل وسع اختصاصه وزاد من نفوذه^(٣) .

ومما يسترعى النظر في هذا الصدد أن المفتي الأكبر نفسه كان يلقي حينئذ دروساً في تفسير القرآن ، وهي دروس انبثقت في كل كلمة منها روح عصرية ودعوة إلى التحرير والتجديد الرشيد . وأشهر فتاوى الأستاذ الإمام ثلاث : الأولى تبيح للمسلمين ادخار أموالهم وأخذ الفوائد والأرباح عليها ؛ والثانية تبيح لهم أن يأكلوا من ذبائح غير المسلمين ؛ والثالثة تبيح لهم أن يتزويوا بزى غير زيجهم التقليدي^(٤) . وللإمام فتوى أخرى غير مشهورة في موضوع النزاع بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال^(٥) . ومن العسير على الإنسان أن يتخيل اليوم كيف أن تلك البدع — كما كانوا يدعونها إذ ذاك — قد بسبت كثيراً من المجادلات الحادة وأثارت سخط الشيوخ المتزمطين ، وجلبت على المفتي ضرباً من القدح والتشهير ،

(١) انظر مقالنا في مجلة « الرسالة » عدد ١٤ ابريل ١٩٤١ ؛ واقرأ تفاصيل ذلك في رسالة بعنوان : « أعمال مجلس إدارة الأزهر » القاهرة ١٣٢٣ هـ (١٩٠٥) ص ٣٥ بع .
(٢) راجع شهادة الهلباوى بك (رشيد رضا : « تاريخ » ج ٣ ص ١٧٩) .
(٣) كانت مهمة المفتي قبل محمد عبده المصادقة على أحكام الأعدام التي تصدرها محاكم الجنايات . ولكن الإمام قد وسع من مجال هذا المنصب حتى شمل إصلاح المحاكم الشرعية وإصلاح الأزهر (راجع ما قاله عنه الشيخ أبو خطوة في : رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٦١٨) .

(٤) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٦٤٧ بع ، ٦٦٧ بع ؛ قارن : بلنت : « يومياتي » (بالإنجليزية) ج ٢ ص ٨٧ ؛ تشارلز آدمس : مقال في « مجلد الإهداء إلى ماكدونالد » (بالإنجليزية) ١٦٣٣ ص ١٣ بع .

(٥) عثمان أمين : مقال في « الاهرام » ١٩٤٣/٣/٣

لم تكن الدوافع إليها دوافع دينية خالصة في أكثر الأحيان^(١). على أن فتاوى الأستاذ الإمام كلها تمتاز - كما قال باحث غربي - بالميل إلى التسامح، واستقلال الرأي، والبعد عن التقليد، والملاءمة بين روح الإسلام ومطالب الحياة العصرية^(٢).

ثم عُين الشيخ عضواً في «مجلس شورى القوانين» في ٢٥ يونيو سنة ١٨٩٩؛ فكان واسطة العقد، يسعى للتوفيق بين وجهتي نظر الحكومة والمجلس، وإزالة الخلاف بين الأعضاء؛ وكان فوق ذلك يرمى إلى تربية الرأي العام في مصر، وتعويد الأمة دقة البحث، والسمو عن الأشخاص والأغراض الخاصة، والنظر في الأمور العامة والمصالح الوطنية الكبرى^(٣).

وقد كان الأستاذ الإمام من أوائل الداعين في مصر إلى تحقيق عدد عظيم من مشروعات الإصلاح الثقافي والاجتماعي:

كان من أوائل المؤسسين «للجمعية الخيرية الإسلامية» التي تهدف إلى نشر الثقافة بين الطبقات الفقيرة، وإلى مد يد العون الأدبي والمادي إلى الأبناء المحرومين^(٤). وقد عمل الأستاذ عن طريق الجمعية الخيرية، على تحقيق إصلاح أخلاقي اجتماعي، يذكى في أفراد الأمة روح الاعتماد على النفس، وتعويد المصريين الاجتماع لأجل التعاون على خير الوطن، وإشعار قلوب الأغنياء عاطفة الرحمة والإحسان إلى الفقراء؛ واستطاع بعمله فيها أن يدخل المناهج الحديثة في النشاط الاجتماعي، محاولاً أن يؤلف بين التقاليد الإسلامية وروح الحضارة

(١) «المجلة الدولية المصرية» (بالفرنسية) القاهرة يولييه ١٩٠٥ س ١٩٨ بع؛ عثمان أمين: مقال في مجلة «الرسالة» ١٤ أبريل ١٩٤١.

(٢) تشارلز آدمس: «الإسلام والتجديد في مصر» (بالإنجليزية) لندن ١٩٣٣

ص ٨٠.

(٣) راجع تأييد صديقه حسن عبد الرازق باشا (رشيد رضا: «تاريخ» ج ٣

ص ٢٤٧ - ٢٤٩).

(٤) رشيد رضا: «تاريخ» ج ١ ص ٨٢٦ - ٧٤٩.

الغربية^(١) . وكان صوته أول صوت ارتفع في مصر الحديثة منادياً بوجوب العمل على استتباب السلام بين الطبقات ، والاتجاه إلى تحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية^(٢) .

واستطاع المصلح كذلك أن يؤسس «جمعية إحياء الكتب العربية القديمة» التي عنيت بنشر روائع المؤلفات العربية الكلاسيكية^(٣) .

وإليه يرجع الفضل في العمل على إصلاح «الحاكم الشرعية»^(٤) . وقد كتب في ذلك تقريراً ضافياً ، يرمى إلى رفع المستوى العقلي والخلق للقضاء الشرعي في مصر^(٥) . والفكرة الرئيسية التي يبسطها محمد عبده في تقريره تبدأ من هذه الملاحظة الأولية ، وهي أن مما يهم الدولة أن ترفع المستوى العقلي والخلق لقضاة المستقبل^(٦) ، وأن تصلح حالتهم المادية والمعنوية ، وأن تعيد تنظيم اختيارهم على أسس أفضل . وإلى محمد عبده يرجع الفضل أيضاً في إنشاء «مدرسة القضاء الشرعي»^(٧) .

وقد اشتهر بين الناس رد المفتي على وزير الخارجية الفرنسية «جبريل

(١) هانز كون : مقال عن محمد عبده في «موسوعة العلوم الاجتماعية» (بالإنجليزية) ١٠ م ٥٧١ — ٥٧٢

(٢) وبهذا المعنى يُعتبر محمد عبده الملهم «لوزارة الشؤون الاجتماعية» التي أنشئت في مصر إبان الحرب العالمية الأخيرة .

(٣) رشيد رضا : «تاريخ» ج ١ ص ٧٥٣ ؛ قارن : ابن سيدة : «المختص» المطبعة الأميرية ، القاهرة ١٣٢١ هـ ، المجلد ١٧ ص ١٦٨ وقارن أيضاً : عبد القاهر الجرجاني «دلائل الإعجاز» ، القاهرة (مقدمة رشيد رضا) .

(٤) راجع عن الحاكم الشرعية ما كتبه كرومر في كتابه «عباس الثاني» (بالإنجليزية) لندن ١٩١٥ ، ص ٧١ ، ٧٢ ؛ وراجع أيضاً : محمد عبده : «تقرير في إصلاح الحاكم الشرعية» القاهرة سنة ١٩٠٠ .

(٥) رشيد رضا : «تاريخ» ج ١ ص ٤٢٠ — ٤٢٤ ، ٦٠٦ — ٦٢٦ .

(٦) هنري لاوست : «المذاهب الاجتماعية والسياسية» . لابن تيمية «(بالفرنسية) القاهرة ١٩٣٩ ص ٥٥٣ .

(٧) أحمد أمين : مقال في «الثقافة» ، ٢٧ اغسطس ١٩٤٠ ص ٣٥ .

هانوتو»^(١). نشر «هانوتو» سنة ١٩٠٠ ، في صحيفة «الجورنال» الصادرة بباريس ، مقالاً بعنوان «موقفنا من الإسلام والمسألة الإسلامية» . وأعدت جريدة «المؤيد» المصرية نشر هذا المقال باللغة العربية . فنهض الأستاذ الإمام للرد على ذلك المقال ، لأنما «هانوتو» على استخدامه سعة معرفته بالتاريخ لبلبة أفكار الفرنسيين الذين لا يعرف أغلبهم عن الإسلام شيئاً صحيحاً . وأنكر المفتي ما ذهب إليه «هانوتو» من قيام التعارض بين الساميين والآريين ، كما أنكر الفوارق التي زعمها «هانوتو» بين المسيحية والإسلام فيما يتصل بطبيعة الله والقدر وحرية الأفعال^(٢) . ويلوح أن الغرض الذي قصد إليه المفتي المصري في رده على الوزير الفرنسي ، هو — كما رأى رشيد رضا — غرض يتجاوز الدفاع عن العقيدة الإسلامية إلى توجيه انتباه المسلمين إلى نقائصهم والبحث عن أسباب انحطاطهم الديني والسياسي^(٣) .

وعرضت للأستاذ الإمام فرصة أخرى لتصحيح آراء المسلمين من جهة ، وللدفاع عن مبادئ الإسلام من جهة أخرى . يتضح ذلك في رده على مقال عن الفيلسوف ابن رشد ، نشره المحرر المسيحي لمجلة «الجامعة» : فقد حاول فرح أنطون في سياق مقاله أن يؤكد أن المسيحية كانت أرحب صدرًا من الإسلام في مواجهة العلماء والفلاسفة ، وأن يقرر أن المسلمين يشايعون مذهب الجبرية وينكرون حرية الإرادة وفاعلية العلل الثانية . وقد ظهر رد محمد عبده في سلسلة من المقالات في «المنار» ، جمعت بعد ذلك في كتاب عنوانه «الإسلام

(١) انظر : طلعت حرب : «أوروبا والإسلام» (بالفرنسية) القاهرة ١٩٠٥ وأيضاً كارادوفو : «مفكر الإسلام» (بالفرنسية) م ٥ ص ٢٦٣ — ٢٦٥ ؛ تشارلز أدمس : «إسلام والتجديد في مصر» (بالإنجليزية) ص ٨٦ — ٨٩ .
(٢) رشيد رضا : «تاريخ» ج ٢ ص ٤٠١ — ٤٦٨ .
(٣) رشيد رضا : «تاريخ» ج ١ ص ٧٩٩ .

والنصرانية مع العلم والمدنية»^(١) . ونكتفى هنا بما قاله الدكتور تشارلز آدمس من أن رد الأستاذ الإمام على هانوتو وفرح أنطون كان «رداً قوياً مفجأً ، أذاع شهرته في العالم الإسلامي ، وجهته أقدر المحدثين في الدفاع عن الإسلام»^(٢) .

ومن الإنصاف أن نذكر جهود الأستاذ الإمام في الدعوة إلى إنشاء « جامعة مصرية » حديثة ، بعد أن يؤس من إصلاح الجامعة الأزهرية العتيقة ؛ وهي جهود غفل عنها أكثر الجامعيين المصريين ، وإن كان قد نوّه بها بعض الكتاب الغربيين مشكورين .

فمنذ سنة ١٩٠٥ نشر المسيو دو جرفيل ، في كتاب له عن « مصر الحديثة » ، رسالة فرنسية كتبها محمد عبده نفسه جاء فيها بهذا الصدد : « إذا نظرنا إلى التعليم الذي تنشره الحكومة من حيث قيمته ، فنحن مضطرون إلى أن نلاحظ أنه لا يكاد يقدر إلا على تكوين رجل محترف بحرفة يكتسب بها عيشه . ومن المستحيل أن يستطيع هذا التعليم تكوين عالم أو كاتب أو فيلسوف فضلاً عن تكوين نابغة . وكل ما لدينا من المدارس التي تمثل التعليم العالي في مصر إنما هي مدرسة الحقوق والطب والهندسة . وأما بقية الفروع التي يتكون منها العلم الإنساني ، فقد ينال منها المصري صوراً سطحية في المدارس الإعدادية ويكاد يكون من المستحيل أن يتقن منها شيئاً ، وهو في الغالب مكره على أن يجهد جهلاً تاماً : ذلك شأن علم الاجتماع وفروعه التاريخية والخلقية والاقتصادية . وذلك شأن الفلسفة القديمة والحديثة ، والآداب العربية والأوربية ، والفنون الجميلة أيضاً — كل ذلك مجهول لا يدرس في مدرسة مصرية . والنتيجة أن في مصر قضاة ومحامين وأطباء ومهندسين تختلف كفاءتهم قوة وضعفهم في احتراف حرفهم ؛

(١) انظر محمد عبده : « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » القاهرة ، الطبعة الخامسة سنة ١٩٣٨ .

(٢) تشارلز آدمس : « الإسلام والتجديد في مصر » (بالإنجليزية) ص ٨٩ — ٩٠

ولكنك لا ترى في الطبقة المتعلّقة الرجل الباحث ولا المفكر ولا الفيلسوف ولا العالم ؛ لا ترى الرجل ذا العقل الواسع والنفس العالية والشعور الكريم ، ذلك الذي يرى حياته كلها في مثل أعلى يطمع فيه ويسمو إليه . . . »^(١) .

في سنة ١٩١١ وجدنا كاتباً سياسياً فرنسياً آخر ينوه بجهود محمد عبده في هذا الأمر فيقول : « إن الشيخ كان ينوى العمل على أن تنشأ في مصر ، إلى جانب جامعة الأزهر الدينية ذات النفوذ العظيم ، جامعة أخرى إسلامية مصرية مهمتها أن تقوم على تعليم العلم وفقاً للمناهج الحديثة ، وأن تشارك في تجديد الحضارة الغربية القديمة ، بالدأب على الاقتباس من النتائج التي توصل إليها علماء الغرب في العلوم والآداب والفنون »^(٢) .

وإذن فقد كان لمحمد عبده فضل التفكير في إنشاء الجامعة المصرية ، بل لقد ذهب الإمام — كدأبه — من التفكير إلى التنفيذ ، فبذل جهوداً كثيرة حتى أقنع « أحمد المنشاوي باشا » بأن يوقف لبناء الجامعة قطعة أرض في إحدى ضواحي القاهرة ؛ وشرع المنشاوي باشا في إعداد العدة لذلك ، ولكنه قضى نحبه ، فوقف المشروع^(٣) .

وفي ١١ يوليو سنة ١٩٠٥ توفي الأستاذ الإمام وهو في أوج نشاطه ، دون أن يتوافر له الوقت أو الوسائل لإنجاز جميع مشروعاته الإصلاحية . واحتفلت مصر شعباً وحكومة بتشيع وفاته ، كما كانت وفاته حداداً عاماً في بلاد الإسلام^(٤) .

(١) انظر : دو جرفيل : « مصر الحديثة » (بالفرنسية) باريس ١٩٠٥ ص ٢٠١ — ٢٠٨ (تحت عنوان : « وصية سياسية للرحوم المفتي الأكبر محمد عبده ») .

(٢) جرمان مارتان : مقال في « مجلة العالم الإسلامي » (بالفرنسية) باريس ١٩١١ ، م ١٣ ص ٣ .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٩٤٦ .

(٤) رشيد رضا : « المنار » م ص ٣٥٦ ، ٣٥٧ ؛ « تاريخ » ج ٣ ، وأيضاً : بلنت : « يومياتي » (بالإنجليزية) ج ٢ ص ١٢٤ .

وأودع جثمانه مقبرة العفيفى بالقاهرة ، ونقش على قبره ما يلى .

« هو الحى الباقي »

قد خططنا للمعالى مضجعاً ودفنا الدين والدنيا معا

« هنا دفن الأستاذ الإمام الحكيم الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية .
ولد سنة ١٢٦٦ وتوفى سنة ١٣٢٣ هجرية قمرية . حياته سبعة وخمسون عاماً ،
قضى أولها فى التعلم ، ووسطها فى التعليم ، وآخرها فى إعلاء الدين ونفع المسلمين » .

أيها الدين ابك حبراً كان طوداً مشمخراً

منصب الإفتاء أرتخ مات مفتى الناس طراً

١٣٢٣ ٤٤١ ٥٣٠ ١٤٢ ٢١٠

الفصل الثالث

شخصية محمد عبده

كانت حياة محمد عبده — كشخصيته — خصبةً حافلةً متناعمةً ، صنعها بقلبه ورأسه ويده كما يصنع الفنان الممتاز تحفة رائعة . وأعماله وفيرة متنوعة لا تتسع الصحائف الكثيرة لاستقصائها : فلم يكلّ يوماً عن الفكر والعمل منذ شبابه الباكر إلى أن أصبح شيخاً اقترَب من الستين كما قال قاسم أمين : فكان يطلع ، ويتعلم ، ويحرر « الوقائع المصرية » ، ويلهم الثورة العرابية ، وينشر دعوة « العروة الوثقى » ، ويشغل بالقضاء في المحاكم ، ويعلم في الأزهر ، ويصدر الفتاوى في الشئون الدينية والاجتماعية ، ويجلس في جلسات مجلس شورى القوانين ، وفي مجلس الأوقاف الأعلى ، ويشرف على أعمال الجمعية الخيرية الإسلامية ، ويضع مشروعات الإصلاح للأزهر والمحاكم الشرعية ، ويؤلف الرسائل الدينية ، وينشر المقالات الفلسفية ، ويفسر القرآن الكريم ، ويدافع عن الإسلام ويرد على منتقديه ، ويراسل علماء المسلمين ويصادق أفاضل الغربيين ، وينفق من ماله على الفقراء والمحتاجين ، ويسعى إلى البر وإغاثة المنكوبين^(١) . وبالجملة لم يدخر جهداً في أداء الرسالة الأخلاقية التي رأى وجوب الاضطلاع بها ، تحقيقاً للتجديد الديني والإصلاح الاجتماعي ؛ وأنفق حياته داعياً إلى الحق ، جاداً في فعل الخير ، حريصاً في هذا كله على أن يضع بشخصه وعلمه وتجربته في خدمة المجتمع المصري .

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٣ ص ٢٢٦ .

وكان الرجل في حياته كلها طلمعة واعياً ، حر الفكر ، واسع الأفق . كان على بينة من حضارة الشعوب الحديثة وتاريخ الشعوب القديمة ، وكان محيطاً بأهم ما تنتجه قرائح المفكرين الغربيين^(١) . وكانت له آراء ممحصّة عن سلوك الناس وأخلاقهم ، وكان يعرف كيف يقدر الأشخاص ويزن الأحداث . وقد استكمل ثقافته المتينة برحلات عديدة في أفريقيا وأوربا ، وكان يحلّو له في كثير من الأحيان أن يقول إنه في حاجة إلى هذه الرحلات « لتجديد نفسه »^(٢) .

وكان له أصدقاء عديدون شرقيون وغربيون : أما أصدقاءه المصريون فقليلون ولكنهم ممتازون : وحسبنا أن نجد من أصدقائه حسن باشا عاصم ، وحسن باشا عبد الرازق ، والشيخ أبوخطوة ، وقاسم بك أمين ، وحفنى بك ناصف ، وحافظ إبراهيم ، والشيخ عبد الكريم سليمان .

وقد كان المفتى يرسل بعض المفكرين الأوربيين مثل « جوستاف لوبون » و« هربرت سبنسر » و« تولستوى »^(٣) . ونحن نعرف تاريخ الصداقة الوطيدة التي قامت منذ عهد مبكر بين محمد عبده و« ولفرد بلنت »^(٤) ، ونعرف كذلك ما كان يكنّه الأستاذ الإمام للفيلسوف الإنجليزي « هربرت سبنسر » من إعجاب دفعه إلى ترجمة كتابه عن « التربية » إلى اللغة العربية^(٥) ، وإلى زيارته

(١) « المجلة الدولية المصرية » (بالفرنسية) يونيو سنة ١٩٠٥ م ١٩٥ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ م ٨٦٥ — ٨٦٦ قارن : احمد حسن الزيات : « وحى الرسالة » القاهرة ١٩٤٠ م ٢٨ . وانظر عن زيارة محمد عبده لأكسفورد وكامبريدج بلنت : « يومياتى » (بالإنجليزية) ج ٢ م ٧٠ .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ م ٨٦٧ ؛ وأيضاً بلنت : « يومياتى » ج ٢ م ٩٨ .

(٤) انظر بلنت : « التاريخ السرى للاحتلال الإنجليزي لمصر » (بالإنجليزية) المقدمة وفي مواضع متفرقة — وانظر أيضاً لإديث فنش : « ولفرد سكاون بلنت » (١٨٤٠ — ١٩٢٢) (بالإنجليزية) لندن سنة ١٩٣٨ م ١٣٠ ، ١٣٩ ، ١٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣١٨ — ٣٢٠ .

(٥) حظى هربرت سبنسر بإعجاب كثيرين من المفكرين في العالم العربى ، ومنهم =

في « برايتون » بأجلترا زيارةً تحدث معه فيها أحاديث فلسفية عن الله ، والعالم ، وطغيان المادية وحكم القوة العاشمة في الغرب^(١) . كذلك أرسل المفتي إلى تولستوى ، لمناسبة حرمانه من الكنيسة الروسية ، خطاباً يقبض نبلاً وجمالاً^(٢) . وقد كان المستشرق الإنجليزي « إدوارد براون » شديد الإعجاب بالمفتي ، فقدم إلى مصر ليشهد دروس التفسير التي كان يلقيها الإمام في الأزهر . وتحت يدنا عدد من الخطابات أرسلها « براون » إليه في حياته ، وإلى تلميذه رشيد رضا بعد وفاته^(٣) .

وإذا كانت مواهب الإمام العقلية — قد برزت في بعض مؤلفاته كرسالة التوحيد ، وردده على هانتوتو ، وفي « الإسلام والنصرانية » وفي تفسيره للقرآن^(٤) ، فالصفات الأخلاقية العالية قد غلبت على شخصيته وطبعها كلها بطابعها القوي . وأبرز شمائل الأستاذ الإمام الوفاء والشجاعة وكرم النفس وجب الخير : بعد أن وقعت الهزيمة في صفوف العراقيين ، ألقى القبض على « الزعماء السبعة » وعلى غيرهم ممن لهم أثر في الثورة العراقية ؛ ومن هؤلاء محمد عبده ، إذ اتهموه بأنه أفتى بوجوب قتل الخديو لخروجه على إجماع الأمة . وزج محمد عبده في السجن رهن التحقيق ثلاثة أشهر ، فعانى تجربة مريرة قاسية : حزن في نفسه احتلال الإنجليز لبلاده ، وآلمه تقوض جهوده وذهاب آماله في إصلاحها . وزاد من مرارة ما كان

= الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي (انظر : ر . ستورز : « شرقيات » (بالإنجليزية) لندن ١٩٣٧ ص ٢٠٢) — ينوي الأستاذ راشد رستم أن يقوم بنشر ترجمة محمد عبده لكتاب سينسر في « التربية » .

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٨٦٨ به ؛ وأيضاً : بلنت : « يوميات » ج ٢ ص ٦٨ به ؛ انظر مقالنا في « الثقافة » ٢٢ يوليو ١٩٤١ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٦٢٣ .

(٣) بلنت : « يوميات » ج ٢ ص ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٣ ؛ وأيضاً : رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٩٤٢ ، ١٠٣٤ ، ١٠٥٥ ؛ « تاريخ » ج ٣ ص ٢٩٨ — ٣٠٠ .

(٤) انظر عن أثر درس التفسير في الأزهر : « تاريخ » ج ١ ص ٧٦٩ به .

يعانيه انقلاب بعض الأصدقاء عليه أثناء المحاكمة ، ومحاولتهم الوشاية به والسعاية فيه فكتب من السجن إلى صديق له يصف حاله النفسية آنذاك ، واختتم خطابه بدعاء من قلب كريم ، أمين على الصداقة ، مصمم على فعل الخير في الدنيا . قال : « هل أتأسف إن كنت سباقاً إلى الخيرات ؟ هل أتأسف إن كنت مقداما في المكرمات ؟ هل أتأسف إن كنت شجاعاً في الدفاع عن ذوى مودتى ؟ هل أتأسف إن كنت أياً أغار أن ينسب مكروه أو ذل لأولى صلتى ؟ هل أستحق العقاب على حبي لبلادى والناس لما كارهون ؟ . كلا والله لن يكون ذلك . ولم أزد في سبيل الفضيلة إلا بصيرة ، ولم أزد في المحافظة عليها إلا ثباتاً . . . ولئن عشت لأصنعنّ المعروف ولأغثنّ الملهوف ، ولأقذّن الهاوى في حفرة الغدر ، ولأخذنّ بيد المتضرع من ضغط الظلم ، ولأتجاوزنّ عن السيئات ، ولأتناسينّ جميع المضرات ، ولأبيننّ لقومى أنهم كانوا في ظلمات يعمهون . . . »^(١) .

وإن حياة الرجل حافلة بآيات الشجاعة الحقّة والوطنية الخالصة^(٢) . ولناخذ مثلاً من أمثلة أخرى كثيرة : حدث مرة أن أرسل الخديو « عباس الثانى » إلى شيخ الأزهر يأمره شفويّاً أن يوجه كسوة تشریف من الدرجة الأولى إلى شيخ لم يكن من كبار العلماء ، وإنما كان إمامه الخاص . ولكن ذلك الأمر لم ينفذ لمخالفته لقرار مجلس إدارة الأزهر ؛ فاستاء الخديو استياءً شديداً ، وانتظر حتى اجتمع عنده علماء الأزهر في إحدى التشریفات الخديوية ، فقال لشيخ الأزهر بلمهجة الاستنكار : « ألم أمرك بتوجيه كسوة فلان إلى فلان ؟ » . فحاول الشيخ الاعتذار متلعناً ؛ فما كان من محمد عبده إلا أن نهض من نفسه ، وقال بصوت الشجاع الذى لا يهاب قول الحق : « إن القرار الذى قرره مجلس إدارة الأزهر هو التنفيذ لأمر الخديو ، لأنه مقتضى مانص عليه القانون المتوج باسم سموه . أما

(١) رسالة بتاريخ ٢٠ نوفمبر ١٨٨٢ (تاريخ « ج ٢ ص ٥٩٢ »)

(٢) ألكساندر : « الحقيقة عن مصر » (بالإنجليزية) ١٩١١ ص ٢ وأيضاً : كرومر :

« تقرير عن سنة ١٩٠٦ » (بالإنجليزية) منشور في إبريل ١٩٠٧ .

الأوامر الشفوية فلا نعرفها . فإذا شاء أفندينا أن تكون كساوى التشریف العلمية بمقتى إرادته ، فليصدر بذلك قانوناً ينسخ هذا القانون ، أو مادة قانونية نصها : « كساوى التشریف للعلماء توجه بأمر منا » . فما سمع الخديو هذا الجواب بمحضر العلماء حتى احمرّ وجهه من شدة الغضب ، ووقف إيذاناً للحاضرين بالانصراف^(١) .

إننا لا نرى في مثل هذه الشجاعة تحدياً ولا صلفاً . ولكنها صراحة نفس ، واستقامة ضمير ، واعتزاز بالكرامة ، عند رجل يأبى أن يتهاون في أداء واجبه أو يتخلى عن ممارسة حرّيته ؛ رجل قالت فيه جريدة « المقطم » غداة وفاته : « كان في قلب بلاد الشرق ، بلاد الخوف والرعبة والاستبداد ، رجلاً جرى الفؤاد حر الضمير ، يجاهر برأيه ويثبت عليه ، ولا يخشى بأس متسلط ، ولا يهاب صولة كبير ؛ وقد جر عليه ثباته على رأيه ، وجراءته ، وقلة خوفه ورهبته ، أهوالاً كثيرة ومصائب ومحناً عديدة »^(٢) . .

كان محمد عبده مسلماً صادقاً في إسلامه . ولا شك أن اللورد كرومر أخطأ حين نسب إليه شيئاً من التشكك أو « اللادورية »^(٣) : فقد كان قلب الأستاذ الإمام ينطوى على تقوى متينة عميقة ؛ وبلغ إيمانه من الرسوخ واليقين حداً جعله ينفر من كل تظاهر أو مباهاة ، حتى ظن بعض السطحيين حين لم يروه يؤدي صلاته جهاراً أنه لم يكن دقيقاً في أداء فروضه الدينية . وقد ذكر الشاعر حافظ

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٥٧٣ — راجع عن « عباس الثانى » ، وشغفه بجمع المال وجشعه في اغتصاب أموال الأوقاف وتسكبه من بيع الرتب والألقاب : كرومر : « عباس الثانى » (بالإنجليزية) لندن ١٩١٥ ص ٦٩ — ٧١ ؛ بلنت : « يوميات » ج ٢ ص ٩٧ ، ٩٨ ، ١٦٥ — ١٦٧ ؛ أيضاً : دكتور مصرى مهاجر : « عباس الثانى فى دخائله » (بالفرنسية) ١٩١٢ ص ٢٠ ، ٢١ ، ٢٣ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٣

(٣) كرومر : « مصر الحديثة » (بالإنجليزية) ج ٢ ص ١٨٠

ابراهيم أنه هو نفسه كان أحد من ساورهم بعض الارتياب في عقيدة الأستاذ الإمام ؛ ولكن سرعان ما استبان بنفسه سوء ظنه فيه حين أتيت له فرصة مرافقته في رحلته إلى الوجه البحرى^(١) . ومما يذكر كذلك أن عيناً من أعيان الريف ، هو « عثمان سليط » ، دعا الإمام وعدداً من صحابته إلى قضاء ليلة في منزله . وبعد أن أوى الضيوف إلى فراشهم استيقظ صاحب المنزل قبل الفجر ، فشاهد المفتي منتحياً مكاناً وحده مستغرقاً في تهجده وعباداته^(٢) .

كان محمد عبده مطبوعاً على الإحسان ، وكانت طيبة قلبه على سواء مع قوة خلقه وكال سرورته . من المعروف أنه عقب حريق « ميت غمر » أخذ على عاتقه مهمة قلما كانت تقابل بالعرفان في مصر ، وهى مهمة حث الأغنياء على التبرع للمسكوبين^(٣) . وبعد جولة طويلة في مدن مصر وقراها ، بذل الشيخ فيها وقته وجهده ، استطاع أن يجمع لهذا الغرض تبرعات كبيرة .

وهذا النشاط الروحى الزاخر هو الذى أضفى على شخصية محمد عبده طابعاً خاصاً يميزها من المؤلف من شخصيات الشيوخ المنعزلين ، حتى كان الكثيرون — كما قال قاسم أمين — يعترضون عليه قائلين : « ما هذا الشيخ الذى يتكلم باللغة الفرنسية ، ويسبح في بلاد الافريج ، ويترجم مؤلفاتهم ، وينقل عن فلاسفتهم ، ويباحث علماءهم ، ويفتى بما لم يقل به أحد من المتقدمين ، ويشترك في الجمعيات الخيرية ، ويجمع المال للفقراء والمسكوبين ؟ إن كان من أهل الدين فليقتض حياته بين الجامع والبيت ، وإن كان من رجال الدنيا ، فإننا نراه يعمل فيها وحده أكثر من جميع الناس »^(٤) .

(١) انظر أبيات الشاعر حافظ ابراهيم بعنوان « إلى الأستاذ الإمام محمد عبده » في « ديوان حافظ ابراهيم » طبع وزارة المعارف العمومية ، القاهرة ١٩٣٩ ج ١ ص ٩

(٢) إلى ذلك يشير حافظ ابراهيم في قوله (« ديوان » ج ٢ ص ١٤٦) :
وكم لك في إغناء الفجر يقظة تقضت عليها لذة الهجمات

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٨٤٣ .

(٤) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٣ ص ٢٦٨

وقد ثبت أن الأستاذ الإمام كان يوزع جميع مرتباته من الأوقاف على المساكين والعائلات التي أخنى عليها الدهر ، ويبالغ في كتمان إحسانه عنهم . وإلى ذلك أشار حافظ إبراهيم في تأبين الإمام^(١) :

بكيننا على فرد وإن بكاءنا على أنفس الله منقطعات

تعهدنا فضل الإمام وحاطها بإحسانه والدهر غير موات

وإذن فإلى شمائل هذه الشخصية العظيمة تنضاف السجية العليا بكل ما فيها من سحر ، وهي حب الخير . ولا جرم أن الأخوة الشاملة التي ألهمت أعظم الصوفية كانت له دائماً نبراساً منيراً ، وأن مذهبه العقلي لم يكن مانعاً من حافز صوفي^(٢) . والواقع أن نمة نفحات صوفية تلقاها محمد عبده من تربيته الأولى كانت تتبدى في خلقه وسلوكه . ولكن نفوذ جمال الدين الأفغانى ساعد على أن يقوم فيه ذلك الانسجام النادر بين صوفية كلها باطنية وبين حاجة ملحة إلى العمل^(٣) .

كان الرجل في حياته ، ككل صوفي صادق ، باشاً رحيماً شجاعاً كريماً . ألم يقل ابن سينا في « الإشارات » : « العارف هش ، بش ، بسم ، يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبى . وكيف لا يهش ، وهو فرحان بالحق وبكل شيء ، فإنه يرى فيه الحق ؟ »^(٤) .

كذلك كان الأستاذ الإمام حلواً للشمائل قوى المزميمة معاً ، وكان كما قال أحد

(١) حافظ إبراهيم : « ديوان » ج ٢ ص ١٤٨

(٢) لاحظ الأستاذ « مسينيون » أن كثيرين من مفكرى المسلمين في مصر وغيرها كانوا يعكفون على التصوف قبل أن يبدأوا حياتهم العامة (دروس غير منشورة ألقاها مسيو مسينيون قبل الحرب الأخيرة في « كوليج دو فرانس » عن الشيخ على يوسف) . وهذه الملاحظة تصدق أيضاً على حياة محمد عبده الذى كانت له تجربة صوفية عميقة ، وإن لم يسلك طريقاً معينة من طرق أهل التصوف .

(٣) انظر مصطفى عبد الرازق : في مقدمته للعروة الوثقى ، الطبعة الثالثة ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٤) ابن سينا : « الإشارات والتنبيهات » طبع فورجيه ، لندن ١٨٩٢ ص ٢٠٥ .

الغريبين « رجلا قادراً على أن يظل مستمسكاً بعري دين يكفل للناس حياة سعيدة آمنة ، لأنه دين البساطة والتسليم ، وكان قادراً كذلك على إدراك النفع في ثقافة وحضارة أوفر حيوية وأجزل نشاطاً ، وأدعى إلى بذل جهد متواصل ، واتخاذ منهج منطقي في جميع أفعال الحياة لبلوغ غاية نافعة »^(١) . وقد وصفه مستشرق أمريكي كبير فقال : « كان محمد عبده فلاحاً صميماً ، وليد تربة مصر العريقة ، قبل أن يغدو مفتياً وإماماً للمسلمين . وإننا لنلمح في إخلاصه لهذه التربة ، وفي دعوته إلى الوطنية ، وهي منبت الحزب الوطني القائم في هذه الأيام ، نلمح مزاجاً عجيباً من الوفاء للماضي المجيد ، والاستمسك بيقين الدين ، والولاء لوطنية الفلاح »^(٢) .

هذه شخصية محمد عبده التي صَنَعَتْ حياته . وهي — كما رأينا — حياة متعددة الجوانب ، بعيدة الأغوار ؛ حياة متسقة وإن تكن متجددة ؛ حياة مفعمة بأنقى وأصدق فضيلة : فضيلة البذل والعطاء .

(١) جرمان مارتان : مقال في « مجلة العالم الإسلامي » (بالفرنسية) باريس ١٩١١
مجلد ١٣ ص ٣ .

(٢) د . ب . ماكدونالد : مقال في مجلة « أيزيس » (بالإنجليزية) مجلد ٩ (سنة ١٩٢٧) ص ٤٥٧ .

الباب الثاني فلسفة الأستاذ الإمام

الفصل الأول

محمد عبده الفيلسوف

١ — تكلمنا عن سيرة محمد عبده قبل الشروع في دراسة أفكاره . لكن الواقع أن محمد عبده كان رجل نظر كما كان رجل عمل ؛ والنظر والعمل عنده أمران متصلان لا ينفصلان . ومن أجل هذا كان اعتبار أفكاره ، مستقلة عن أعماله ، اعتباراً ناقصاً هو أدخل في باب المجردات ، كما أن من التقصير حقاً ذكر أعماله من غير اعتبار للنظرات الفلسفية التي كانت بمثابة النبراس الهادي إلى تلك الأعمال .

لنتساءل أولاً : هل كان محمد عبده فيلسوفاً ، وهل كان صاحب مذهب فلسفي ؟ ..

ينكر البعض ذلك في أيامنا هذه مع أن هذا الأمر لم يكن قط موضع شك عند معاصري المفكر ، ولا عندنا نحن الآن بعد أن أنفقنا في دراسته سنوات .

* * *

٢ — يجمل بنا أولاً أن نميز في حياة محمد عبده العقلية مرحلتين مختلفتين صدرتا عن إلهامين مختلفين : إحداهما « مدرسية » تصورية ، والأخرى عملية إنسانية .

فمنذ تلقى محمد عبده العلم في الأزهر ، وتأثر بعدئذ بأستاذه جمال الدين الأفغاني ، انصرف إلى دراسة الفلسفة العقلية ، فلسفة المشائين الإسلاميين ، وإلى دراسة اللاهوت التقليدي الإسلامي ، أي علم الكلام^(١) .

(١) قارن : تشارلز آدمس « الإسلام والتجديد في مصر » (بالإنجليزية) ص ١٢١ .

ونحن نعلم أن محمد عبده قد عني حينئذ بابن سينا على وجه الخصوص ، وقد وجدنا كتاب « الإشارات » للشيخ الرئيس منسوخاً بقلم الشاب الأزهرى نفسه وعليه حواش مقتبسة من مصادر فلسفية مختلفة . وفي تلك الفترة أيضاً درس محمد عبده الفلسفة الصوفية الإسلامية . ومصنفه الأول « رسالة الواردات » بداية طيبة لبحوثه الميتافيزيقية والصوفية . أما « حاشيته » على شرح الدواني للعقائد العضدية ، فكتاب يدل على المدى البعيد لوقوف الشاب على جملة النظرات الفلسفية الإسلامية التقليدية . وإذا كان محمد عبده نفسه قد تولى بعدُ تعليم المنطق القديم المعروف لدى المدرسة الفلسفية في الإسلام^(١) ؛ وإذا كان قد شر كتاب « البصائر النصيرية » لعمر بن سهلان الساوى ، فذلك لكي يوجه عناية الأزهريين إلى دراسة هذا العلم الفلسفى الذى هو فى الوقت نفسه مدخل إلى سائر العلوم^(٢) . ولا بد أن نذكر أيضاً الدروس التى كان يلقيها محمد عبده فى فلسفة ابن خلدون ، وكتاباً آخر عنوانه « فلسفة الاجتماع والتاريخ »^(٣) لم يبق منه سوى بضع صفحات ، وأخيراً رسالة فى « وحدة الوجود » لم يُعثر عليها بعد .

على أن محمد عبده ما لبث أن انصرف عن النظر المنطقى الجدلى المجرد الذى لا يُعنى فيه الفكر إلا بالتحليل والتعريف والتأليف بين التصورات ، وأراد الاتجاه إلى مختلف وجوه النشاط الأخلاقى والدينى والسياسى ، التى يتصل الإنسان عن طريقها بحقائق الحياة اتصالاً مباشراً . والتمس محمد عبده لفكره عماداً متيناً ،

(١) ينبغى أن يلاحظ أن المنطق الذى اصطنعته المدارس الكلامية الإسلامية يخالف فى كثير من الوجوه منطق المدرسة المشائية العربية (انظر : عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٣٠ ب) .

(٢) إبراهيم مذكور : « أرغانون أرسطو » (بالفرنسية) ص ٢٤٧ .

(٣) ألفه عقب محاضراته فى دار العلوم عن « مقدمة » ابن خلدون ؛ وقد ضاع الكتاب حين صودرت أوراق محمد عبده بعد نفي جمال الدين الأفغانى (قارن : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٧٧٧) .

فوجده في الأخلاق على التخصيص : وهذا ما يفسر لنا تعلقه بمحاضراته وكتبه في تفسير القرآن التي تتجلى فيها مشاغله الأخلاقية في صورة رائعة^(١). ومنذ ذلك الحين بدأت فلسفة المصلح تأخذ شيئاً فشيئاً طابعاً « براجماتيقياً »^(٢) (عملياً) و « إنسانياً »^(٣) من اليسير أن نتبينه سواء في دروسه وتطبيقاته في المنطق^(٤)، أو في نظريته في الحرية^(٥)، أو في تفسيره للقرآن^(٦)

* * *

٣- كان محمد عبده في نظر معاصريه ، فيلسوفاً حقاً ، أى حكيماً من حكماء الإسلام . فهذا « ولفرد بلنت » الذي عرف المفكر المصري خيراً مما عرفه أى أوروبى آخر ، يتحدث عنه فيصفه في أغلب الأحيان بصفة « الفيلسوف والوطنى الكبير »^(٧). ونحن نطالع فضلاً عن هذا ، في عدد وفير من الكتابات والمقالات الشرقية التي ظهرت حينذاك ، لقب « حكيم الاسلام » إشارة إلى

(١) جولد تسيهر : « مذهب التفسير الإسلامى » (بالألمانية) ص ٣٢٥ .

(٢) لا بأس من الموازنة هنا بين محمد عبده ووليم جيمس ؛ فكلاماً قد أمرض عن حذقة بعض الأساتذة الذين « يفاخرون بأن أحداً من الناس لا يفهمهم ، ويلتزمون أن لا يفكروا في أمر إلا بعد أن يكونوا قد قرأوا وأعادوا كل ما قد كتب أو قيل عنه » ؛ وهما يريان أن « هذه المراسيم الشكلية وهذه التعاليم السرية هي موت الفلسفة » (انظر عن وليم جيمس : « المجلة الفلسفية » (بالفرنسية) باريس ١٩١٠ (١) ص ٧٠ بع ؛ وعن محمد عبده : أدس : « الإسلام والتجديد في مصر » ص ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٦ .

(٣) نستعمل لفظ « الإنسانى » هنا بالمعنى الذى أوضحه . ف . ك . س . شلر وواقفه عليه ولیم جیمس في « البراجماتزم » (بالإنجليزية) المحاضرة ٦ ؛ ٧ — وبهذا المعنى تتعارض الإنسانية مع « المطلقية » « والمهنية » (قارن : شلر : « دراسات في المذهب الإنسانى » ص ١٢ .

(٤) قارن : « البصائر النصيرية » مع تعليقات محمد عبده ، ص : ١٣ ، ١٣١ .

(٥) الفصل الرابع من هذا الباب .

(٦) الفصل الثانى من الباب الثالث .

(٧) بلنت : « التاريخ السرى .. » (بالإنجليزية) ص ٧ .

مفتي مصر الأكبر^(١) . وما نظن في ذلك أى مغالاة : فقد كان محمد عبده فيلسوفاً قبل كل شيء . وأكبر الظن أن هذه الصفة ، هي التي أثارت شكوك المتزمطين من المسلمين ، أولئك الذين كانوا يرون في الفلسفة عدواً وراثياً للدين^(٢) وإذا أخذنا بما يقول « كرومر » بهذا الصدد ، رأينا أن « أعوان محمد عبده أنفسهم ، وإن كانوا على بينة من قدرته وكفايته ، قد كانوا أقرب إلى النظر إليه بعين التشكك والتوجس من جهة أنه فيلسوف » . ويستطرد كرومر فيقول : « وكذلك يرى المتمسكون بالسنة المجردة أن من اشتغل بالفلسفة انحدر إلى هوة الضلال »^(٣) .

وكتب المستشرق الأنجليزى « إدوارد براون » الذى عرف محمد عبده واستمع إلى دروسه فى الأزهر : « رأيت كثيراً من البلاد والعباد ، وما رأيت مثل الفقيد المرحوم قط ، لا فى الشرق ولا فى الغرب . فوالله كان وحيداً فى العلم ، وحيداً فى التقوى والورع ، وحيداً فى البصيرة والاطلاع على ظواهر الأمور وبواطنها ، وحيداً فى جميل الصبر وخلوص النية ، وحيداً فى البلاغة والفصاحة ، عالماً محسناً ، ورعاً مجاهداً فى سبيل الله ، محباً للعلم ، ملجأ للفقراء والمساكين »^(٤) .

وقال العالم الزعيم السورى عبد الرحمن الكواكبي : « مصر أخرجت من

(١) انظر على الخصوص : حافظ إبراهيم ، فى إهداء كتابه « ليلى سبطيح » . إن مما يسترعى النظر أن نجد هذا اللقب الشائع عن محمد عبده ، حتى فى رسالة هجاء (« كشف الستار عن تربية الشيخ القشار » القاهرة سنة ١٩٤٠ م ص ٣) راجع أيضاً : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٣ ص ٧١ إذ وصف بأنه « قطب دائرة الفلسفة » .

(٢) انظر بهذا الصدد ما روى عن الشيخ القرينى من أنه صرح بأن حركة الإصلاح التى تقلد زمامها محمد عبده « من شأنها أن تقضى على التعليم الدينى بالأزهر وأن تحول ذلك المسجد إلى مدرسة للفلسفة والآداب المخالفة للدين » (« تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٥٠٣) .

(٣) كرومر : « مصر الحديثة » (بالإنجليزية) ج ٢ ص ١٨٠ .

(٤) « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٣ ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ ؛ خطاب إلى رشيد رضا وهو تحت يدنا .

لا يحصى من العلماء دون الفلاسفة الحكماء ؛ ثم أخرجت أخيراً حكماً فاق جميع الحكماء ، وهو الشيخ محمد عبده ^(١) . وعلى الجملة اتفق معاصرو محمد عبده على وصفه بصفة الفيلسوف المسلم ^(٢) .

ومع هذا وجدنا المستشرق الألماني « ماكس هورتن » يكتب عن فلسفة محمد عبده وكأنه لا يشارك أولئك العلماء الأفاضل في الرأي إلا بقدر محدود : إذ يرى أن محمد عبده لم يكن فيلسوفاً من طبقة ابن سينا ^(٣) .

ونحن لا نجد حرجاً في التسليم بأن هنالك فرقاً وفاقاً عميقاً بين شخصيتي ابن سينا ومحمد عبده ، ومن ثم بين فلسفتيهما . فقد اطلع محمد عبده على عيون الفكر الإسلامى في العصر الوسيط ، وفهم حاجات زمانه وبيئته ؛ وهذا هو الذى يسر له أن يجاوزها جميعاً . و « هُرتن » نفسه قد أقر بأن أهم الاعتبارات في موقف المفكر المصرى أنه أدرك افتقار الفلسفة المدرسية وعقمها .

والواقع أن محمد عبده ، كما سنشير إليه في مواطن عديدة ، سرعان ما أعرض عن العلم المدرسى المشوش ، ملتفتاً إلى دراسة العقل الإنسانى في نشاطه الحر ، لا فيما قُيد به من أغلال ، وواضعاً نصب عينيه الفكر الحى الشخصى ، لا الفكر « ميتاً » ، محنطاً ، محفوظاً في تصورات ومجردات » ، كما صور ذلك تصويراً أخاذاً . فيلسوف انجليزى معاصر : « فرديناند شار » ^(٤) .

(١) « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ١٠٥٩ .

(٢) نلاحظ أيضاً أن المديونى عباس الثانى قد قال في خطبته المشهورة تعريضاً بمحمد عبده : « لا أريد فلاسفة في الأزهر » (تاريخ » ج ١ ص ٥١٣ وما بعدها) وقد فهم الناس قصده من هذه الإشارة (محمد لطفى جمه : مقال عن محمد عبده في « اللطائف » عدد ١٤ يوليو ١٩٤١) .

(٣) ماكس هورتن : مقال في مجلة « محاولات عن معرفة الشرق » (بالألمانية) م ١٤ (سنة ١٩١٧) ص ٨٨ .

(٤) ف . ك . س . س . شار : في « الفلسفة البريطانية المعاصرة » (بالإنجليزية) ص ٣٩٦ .

أما قول « هُرتن » بأن محمد عبده « لم يكن فيلسوفا موهوبا »^(١) ، فهو قول يستأهل أن نفحص عن حقيقة مدلوله فحسباً دقيقاً . فإذا يعنى « هُرتن » بلفظ الفلسفة ؟ إذا كان يقصد بذلك تأملات رجل حبس نفسه بعيد عن الناس في « برج عاجي » ، نحاول أن يشيد بناءً فكرياً محبوباً مغلقاً ، فمن الواضح حينئذ أن الشيخ محمد عبده ، وخصوصاً في الفترة الأخيرة الخصبه حقاً من حياته الفكرية ، لم يكن فيلسوفاً من هذا القبيل : ذلك أنه لم يكن يقصد إطلاقاً أن يقيم أو أن يعلم فلسفة صورية محضة ، ولا أن يبعث من مرقدتها « مدرسية » كلامية ، تزدري التجربة ، ولا أن ينشئ ميتافيزيقاً منطقية على نفسها ، بل نظر إلى الفلسفة نظرة هي أشد النظرات قِدَمًا وجدةً في آن واحد : فهي بمعنى محبة الحكمة وممارسة الفضائل الأخلاقية وهداية السلوك الإنساني . وقد فهم محمد عبده حق الفهم أن التفكير الفلسفي لا يمكن أن يظل دائماً نظرياً تأملياً فحسب ، وأنه « لا يستطيع أن يعطينا عن الوجود وجداناً مليئاً وتملكاً صحيحاً إلا إذا استطاع أن يقحمنا في الدنيا ، بدلاً من أن يخرجنا منها ، وأن يلزمنا أن نتحمل مسئولية شخصية بإزاء كل ما يحدث فيها ، بدلاً من أن يدعونا إلى أن نجد في استقلال الفكر وعزله ملاذاً نلوذ به »^(٢) .

وإذن فهذا المعنى ، وبهذا المعنى السامي الذي أشرنا إليه ، كان محمد عبده فيلسوفاً جديراً بهذا الاسم الجميل : تعلى يديه عادت الفلسفة في العالم الإسلامي إلى ما كان ينبغي أن تكون عليه دائماً ، فأضحت تأملاً روحياً في معنى هذه الحياة الإنسانية ، وتحقيقاً لوعي الإنسان لذاته ، وبحثاً عن دعائم العمل والأخلاقية : وهذا ، لدينا ولدى الناس كلهم ، هو الشغل الشاغل .

* * *

(١) هورتن : نفس الموضع .

(٢) لوى لافيل : مقال في جريدة « الطان » (بالفرنسية) ٦ نوفمبر ١٩٣٨ .

٣ - والخطوة الأولى لفيلسوفنا هي ، كما سنرى ، تنبيه الوجدان ، وإيقاظ الضمير . وإذا سخط محمد عبده على ضيق النظر ، والافتقار إلى روح النقد ، وتقلب الآراء ، وعمق المناقشات بين أهل الدرس ، وقف من المجتمع كله موقف الناقد الحصيف منذ البداية^(١) ، فأعلن حقوق الفكر الحر ، وهو يقول : إن التفكير واجب على الموجود العاقل لا مخلص منه . فغلى هذا الموجود العاقل أن ينهض بجهوده الخاصة للبحث عن الحقيقة في العالم الذي يكتنفه والفحص عن الموجودات والأشياء على قدر ما تتيحه له وسائله الخاصة ؛ وسواء كان مؤيداً أو معارضاً ، فواجبه أن يدعم موقفه ببراهين يقينية . لكن إذا كان عليه أن لا يهمل واجب التفكير فعليه أيضاً أن يحتاط من الشطط في الاستدلال^(٢) .

ولم ين محمد عبده في جميع أقواله ومؤلفاته عن مهاجمة « التقليد » ، أى تقبل آراء الغير دون المطالبة بالدليل ، ودون الالتفات إلى حقوق كل شخص في النظر والفحص^(٣) . ومن أجل هذا نراه دائماً يشيد بمبدأ « الاجتهاد » ، أعني الفكر المتحرر من كل عائق ، ويحمل على المقلدين حملة شعواء ، حتى لنجدده يصفهم أحياناً بما يقرب من الكفر والضلال ، ويقول : إن أبواب الاجتهاد لم توصل كما زعم بعض المسلمين واهمين ، وإنما هي مفتوحة لجميع المسائل التي تثيرها ظروف الحياة المتجددة أبداً^(٤) . ويجب أن لا تكون الكلمة الأخيرة للنصوص

(١) كتب في « الإهرام » وهو شاب يقول : « وكلما قوى في فطرة الشخص جانب الإنسانية كان ميله نحو التصرفات العقلية ، يألف الظلم ، ولا يجازف في الحكم ، ولا ينتحى نحو العذر ، ولا يميل صدمات القهر لغير الحق ، بل يركض خيله في أرس العدالة لرفع آثار الجهالة ودفع النذالة ؛ يأخذ بالبرهان ولا ينكس إذا استحك البيان ، وذلك لا إلى حد مخصوص ولا في مكان مخصوص ولا في زمان مخصوص » (مصطفى عبد الرازق : « محمد عبده » الملاح القاهرة سنة ١٩٤٦ ص ٨٢) .

(٢) « تفسير عم » ص ١٦٩ .

(٣) يراجع عن التقليد والاجتهاد الكتاب الملاح الذي ألفه الشوكاني عن « الاجتهاد والتقليد » القاهرة ١٣٤٠ ص ٣ بع .

(٤) « فارت : محمد إقبال : « تجديد بناء الفكر الديني » (بالإنجليزية) ص ٢٠٨ .

البالية ولا للسلطات البائدة ، بل للحياة النابضة ولروح التجديد ، وتوخى المصلحة العامة^(١) . ويذهب محمد عبده في « حاشيته » كما يذهب في « تفسيره »^(٢) إلى حد التدليل على أن انعدام البحث والنظر الناقد يعدل انعدام الاعتقاد والإيمان ، فقال : « قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة ، خصوصاً الشيخ الأشعري ، على أن المقلد في أصول دينه ليس بمستيقن ، وكل من ليس بمستيقن في الأصول فهو على ريب فيها ، وكل ما كان كذلك فهو كافر »^(٣) .

وكذلك يعطينا محمد عبده عن الكافر تعريفاً طريفاً يبين إلى أى حد سار الفيلسوف المصلح بنزعتة العقلية ودفاعه عن حرية الفكر ، فيقول : « الكافر هو المعاند الجامد الذى إذا رأى ضياء الحق أغمض عينيه ، وإذا سمع الحرف من كلمته سد أذنيه ؛ ذلك الذى لا يبحث فى دليل بعد عرضه عليه ، ولا يذعن لحجة إذا اخترقت فؤاده ، بل يدفع جميع ذلك حجاباً فيما وجد نفسه فيه مع الكثير ممن حوله ، واستند فى التمسك به إلى تقليد من سلفه »^(٤) . وهو يشير فى تفسيره لآية : « تبت يدا أباى لهب وتب ... » إلى أن الجامدين المقلدين الذين يحولون الناس عن تدبر كتاب الله وفهمه باجتهادهم ؛ ويفرضون عليهم آراء الغير ، « هم آباء لهب لا تغنى عنهم أموالهم وأعمالهم شيئاً وسيصلون بما يصلى ... »^(٥)

* * *

٤ — ولقد أقر محمد عبده ، كغير واحد من أنصار « الحركة الإنسانية » ، بقيمة الشك من وجهة النظر العلمية . وبين فى إلحاح ، الضرورة الحيوية ، ضرورة تجديد بناء عقائدنا وتجديداً موصولاً كى تلائم تغيرات الموجودات الواقعية .

(١) جولد سيهر : « مذاهب التفسير الإسلامى » (بالألمانية) . ص ٣٢٨ — ٣٣٢ .

(٢) « تفسير عم » ص ١٧٥ .

(٣) « حاشية على شرح الدوائى » ص ١٠ .

(٤) « تفسير عم » ص ١٦٩ ؛ قارن « تفسير العصر » ص ١٦ .

(٥) « تفسير عم » ص ١٧٥ .

ولا بد للعلوم من المداومة على مراجعة نظرياتها وتحسينها حتى أشدها استقراراً . لكن تقدم العلم تقدماً غير منقطع لا يجعلنا نتصور أن ثمة حقيقة هي كاملة كمالاً مطلقاً . وإذا صح ما ذهب إليه أغلب علماء اللاهوت من أن الحقيقة الدينية هي في صميمها حاسمة مطلقة ، وبالتالي غير قابلة للتقدم ، إذن لنجزم في هذا الأمر بين العلم والدين خلاف لا سبيل إلى تلافيه . وهذا التعارض هو الذي لم يرد محمد عبده أن يسلم به ، بل رأى أن الدين كالعالم لا يتناقى مع التقدم^(١) . وعلى هذا النحو يتصور النظامين العلمي والديني على أنهما وجهان لحقيقة واحدة . وقد عمل محمد عبده بهذه الروح ، مقتنعاً اقتناعاً راسخاً بأن الدين والعلم متى فهما على الوجه السليم لا يمكن أن يكون بينهما خصومة أو نزاع . وهو يقول في ذلك : « العلم الصحيح مقوم للوجدان ، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم . والدين الكامل علم وذوق ، عقل ولب ، برهان وإدعان ، فكر ووجدان . فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمته ؛ وهيئات أن يقوم على الأخرى^(٢) . وبهذا المعنى كان « رابليه » يقول : « علم بلا ضمير فيه تلف للنفس^(٣) . وفي وسعنا أن نقول إنه لما كان الحق لا يمكن أن يكون عدواً للحق فلا بد من الاتفاق بين الفلسفة والدين . وإذن فكل لاهوت يناهض الفلسفة الصحيحة يغدو موطن ارتياب ؛ وكذلك يستحيل على الفلسفة أن تحل محل الدين . وإذا كانت الفلسفة هي على التحقيق محبة الحكمة فلا بد أن تكون مهمتها أن تؤدي إلى الدين لا أن تنأى عنه .

* * *

٥ — والواقع أن الفلسفة عند محمد عبده ليست تفضي إلى مذهب من الصيغ

(١) انظر : « الإسلام والنصرانية » ص ٤٧ .

(٢) « الإسلام والنصرانية » ص ١٣٤ — ١٣٨ .

(٣) « رسالة من جرجنتيوا إلى بنتجرويل الطالب بياريس » (بالفرنسية) .

اللفظية والمجردات الذهنية ؛ وليست فحسب وصفاً جامداً لطائفة معينة من الظواهر النفسية أو المنطقية أو الأخلاقية ؛ بل يجب أن تكون الفلسفة ، على نحو ما ، دراسة حية « ديناميكية » نابضة ، وأن يكون قوامها مجهود الفكر للنفوذ إلى الوجود والوصول إلى لب الأشياء ، فإن كل ما يتصل بوجود الأشياء وحياة الإنسان لا ينبغي أن يكون غريباً عنها . ويلوح أن ثمة مجهوداً ميتافيزيقياً عند محمد عبده شبيهاً من بعض الوجوه بمجهود الفيلسوف المعاصر « برجسون » . وكذلك الدين لن يكون مرجعه مراعاة شريعة ما مراعاة خارجية منفصلة سلبية ، وإنما الدين مجهود داخلي شخصي إيجابي للوصول إلى الحقيقة العليا الخفية التي نشعر باعتمادنا عليها^(١) .

٦ — يقنع بعض الكتاب عادة بإيراد أقوال مبهجة يزعمون بها أن محمد عبده قد فصل الفلسفة عن الدين ؛ وينسون أن موقف المفكر في صميمه ينبغي ، بخلاف ذلك . وقد وقع رشيد رضا نفسه — وهو المترجم الرئيسى لمحمد عبده — في ذلك الخطأ ، إذ قال إنه كان من رأى محمد عبده « أنه يجب أن لا تمزج الفلسفة والعلوم الدنيوية بالمسائل الدينية »^(٢) . وقد سلم « ماكس هرتن » بما قال رشيد رضا دون فحص ولا نظر^(٣) . لكننا نخالف هؤلاء ، ويمرر أن الأمرين اللذين أراد محمد عبده أن يفصلهما ، وأن يقي الناس مغبة الخلط بينهما ، هما علم الكلام من جهة ، والفلسفة الشائعة من جهة أخرى ، وإن شئنا قلنا هو المعركة الناقصة للدين والفلسفة معاً^(٤) .

(١) « تفسير عم » ص ١٣٨ ؛ « رسالة التوحيد » الطبعة الخامسة ص ١٤١ ، ١٤٢ .
« الترجمة الفرنسية » ص ٨٧ ، ٨٨ .
(٢) « رسالة التوحيد » ص ٢١ هامش رقم ٢ .
(٣) هورتن « محاولات » ص ٨١ .
(٤) « رسالة التوحيد » ص ٢١ ، ٢٢ .

زد على هذا. أن محمد عبده لم يحار مألوف الناس في بيئته ؛ فقد كانوا يميلون إلى فصل العقل عن الإيمان ، وكانت الفكرة الغالبة يومئذ أن لكل من الفلسفة والدين مجاله الخاص ، وأنهما لن يربحا شيئاً إذا تخطيا الحدود التي تفصل بينهما . وقد يسلم بعضهم بجواز أن يكون الشخص الواحد فيلسوفاً ومؤمناً في آن واحد ، ولكن بشرط أن الفيلسوف في ذلك الشخص ينبغي أن يجهل المؤمن ، وأن المؤمن ينبغي أن ينكر الفيلسوف . على أن أغلب علماء الدين كانوا على العموم ينظرون إلى الفلسفة نظرة التريب والاتهام . أما محمد عبده فلم يرتض أن تُشطر الشخصية على ذلك النحو الغريب . وهنا يبدو لنا ما في موقف الفيلسوف المصري من أصالة : لقد تبدت لعينيه صورة « الفيلسوف المسلم » في وضوح تام ، أعنى صورة تلك الشخصية الواحدة والعقلية المتسقة التي تؤلف بين الفلسفة والاسلام ، دون تفريط في شيء منهما . أراد محمد عبده أن يكون مسلماً حقاً ، وأراد أن يكون فيلسوفاً حقاً . واستطاع أن يتصور بين هذين الموقفين الروحيين رابطة داخلية وثقى لا توهم من قوتها ، بل تجعل الواحد منهما يعلى من قدر الآخر ، وبهذا تؤلف بين الاثنين في وحدة خصبة زاخرة^(١) .

وإذ قد قاوم محمد عبده ذلك الموقف التقليدي الذي وطدته من قبل الضربات المميتة التي وجهها الغزالي إلى الفلسفة بإسم الإيمان . وكان المفكر المصري معارضاً للميول العامة في عصره ، إذ جعل الفلسفة صديقة للدين ، وأدخل إلى الفلسفة مشكلة المصير الأعلى ، وإذ جعل حقائق الدين ، من حيث إنها حقائق للحياة الإنسانية ، موضوعاً لتأملاته الفلسفية . ومن هذه الناحية يمكن أن يُقارن

(١) بوترو : « دراسات جديدة في تاريخ الفلسفة » (بالفرنسية) باريس

عمل محمد عبده في الفكر الإسلامي بعمل « بَسْكال » في الفكر المسيحي ، وعمل « برجسون » في الفكر الصوفي^(١)

ولم يعالج محمد عبده المسائل الفلسفية ليتخلص منها كما فعل غيره من المسلمين الناظرين في علوم الدين ، بل ان المشكلات الدينية والفلسفية ماثلة دواماً أمام عينيه في حدة متزايدة ؛ وهذه وتلك بالنسبة إليه ليست مشكلات عارضة عابرة ، بل هي مشكلات حية تابعة من الحياة نفسها .

. * * *

٧ — كان المفتي الأكبر مسلماً ، لكنه كان فيلسوفاً أيضاً . وفي وسع المرء أن يقول إن المسلم والفيلسوف لم يكونا فيه إلا شيئاً واحداً : فالمسلم يمد الفيلسوف بالأنوار العلوية ، والفيلسوف يهدي إلى المسلم مناهج للسير بقدر الإمكان من الإيمان إلى العقل^(٢) . وإذن فقد تقبل محمد عبده في آن واحد كلتا الصيغتين : « تعقل لتؤمن » "Intellige ut crede" و « آمن لتتعقل » "Crede ut intellige" وواضح إذن أن الفكر المصري يسلك بنا شيئاً فشيئاً نحو فلسفة قد تحالفت مع الدين ، فأضحت تأملاً فيه واستشعاراً له في النفس .

على أن الفلسفة ، كما يفهمها محمد عبده ، ليست مجالا مغلقاً ؛ فإن جمال الطبيعة ، والعمل الفعال ، والحركات الاجتماعية أو الدينية لا تقي عن إثارة تطلعه وتغذية تأمله . إنه لا يسعى إلى بناء مذهب ، وإن يكن من المستطاع الوقوف على عناصر هذا المذهب في مؤلفاته وآثاره .

(١) برجسون : « منبع الأخلاق والدين » (بالفرنسية) .

(٢) بوترو : المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .

الفصل الثاني

محمد عبده والمنطق

١ — لا نزاع في أهمية علم المنطق لدراسة الفلسفة على العموم والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام على الخصوص . فقد أدى المنطق في نموذجين العالمين دوراً كبيراً : استخدم مقدمة ومَدْخلاً ونظاماً منهجياً لكل بحث نظري^(١) ، واستطاع أن يمد العلوم المختلفة لا باصطلاحاتها وحدودها فحسب ، بل أن يرسم لها مناهجها ومعايير القيم فيها^(٢) . من أجل هذا تسمى المناطقة الإسلامية بهذا العلم بأسماء هي غاية في الدلالة ، فقالوا : « علم الميزان »^(٣) و « سلم العلوم »^(٤) و « القانون »^(٥) و « معيار العلوم »^(٦) . والغزالي ، ذلك المفكر الإسلامي العظيم ، وإن يكن قد شدد النكير على أنصار الميتافيزيقا اليونانية ، لم يتردد في الاعتراف بما للمنطق من قيمة صحيحة ، بل إنه هو نفسه قد كتب في هذا الموضوع رسائل عديدة يحمل أحدها على التحديد عنوان : « معيار العلم » والآخر عنوانه « محك النظر »^(٧) .



-
- (١) ابن سينا : « تسع رسائل » القاهرة ١٩٠٨ ص ١١٦ .
(٢) سطرلي : مقال في « هدية مكذونالد » (بالإنجليزية) ص ٧٥ .
(٣) الغزالي : « معيار العلم » القاهرة ١٩٢٧ ص ١٢ .
(٤) الأخضرى : « السلم » القاهرة (بدون تاريخ) — ومحمد عبده أيضاً قد سمي المنطق باسم « السلم » (في « تاريخ » ج ٢ ص ٣٨) .
(٥) الكاتبي : « الرسالة الشنسية » القاهرة ١٩١٠ : طبعة ثانية ص ٢ ، ٣ .
(٦) محمد عبده : « البصائر البصيرية » ص ٢ .
(٧) الغزالي : « محك النظر » القاهرة ، المكتبة الأدبية (بدون تاريخ) .

٢ - في أوائل سنة ١٨٦٦ ، حين التحق محمد عبده الشاب بالجامعة الأزهرية ، كانت الفلسفة الإسلامية قد بلغت من التأخر والاضمحلال درجة تجعلنا نقول إنها كادت أن تكون معادلة لانعدام كل فلسفة^(١) . لم يكن يدرس من كتب المنطق والكلام في الأزهر إلا قليل من المصنفات ألقت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بعد الميلاد^(٢) . وإنما يرجع الفضل في إحياء الدراسات المنطقية إلى السيد جمال الدين الأفغاني : فقد كان أول من وجه الأنظار في الشرق الإسلامي إلى وجوب دراسة المنطق القديم ، وكان كذلك أول من بذل الجهود لبحث الفلسفة الإسلامية بحثاً جديداً . فكان لابد لدراسة تلك الفلسفة من الرجوع إلى أمهات الكتب وعيون المؤلفات الأصيلة ؛ فذلك في نظره أفضل من دراساتنا في الكتب العقيمة ، كتب الشروح والحواشي والتقارير . ولذلك وجدنا الأفغاني ، في سنة ١٨٧٥ ، وقد أقبل بنفسه على تدريس ابن سينا في كتاب من أصعب كتب الفيلسوف وأغزرها مادة ، وهو كتاب « الإشارات »^(٣)

(١) انظر بهذا الصدد شهادة محمد عبده نفسه في « المنار » ج ٨ ص ٣٧٨ وما بعدها .

(٢) قارن لودفيج شتاين ، مقال في « سجلات لتاريخ الفلسفة » (بالألمانية) م ١١

(١٨٩٨) ص ٣٢٦ — ٣٢٧

ذكر « شتاين » أن الكتاب الوحيد من كتب المنطق الذي كان مستعملاً في الشرق أواخر القرن التاسع عشر هو « إيساغوجي » فرغوريوس . لكن يبدو أن رسائل ومختصرات أخرى كانت معروفة في مصر كمن « السلم » بالشعر (قارن « مجموع متون » القاهرة ١٢١٦ هـ ص ١٨٤) لكن كتاب « إيساغوجي » الذي يشير إليه « شتاين » هو المختصر العربي الذي صنعه الأبهري (المتوفى سنة ١٢٦٥ م) والذي يحمل نفس عنوان كتاب فرغوريوس في المدخل إلى أورغانون أرسطو . ومع ذلك فإيساغوجي الأبهري ، خلافاً لكتاب فرغوريوس ، لا يقتصر على الكليات الخمس ، بل يتكلم في إيجاز على أقسام المنطق التسع (انظر المقال : « إيساغوجي » في « موسوعة الإسلام » م ٢ ص ٥٦٢ — قارن : الخوارزمي : « مفاتيح العلوم » طبعة فلوتن سنة ١٨٩٥ ص ١٤٠ وما بعدها ؛ كثرلى ، في « هدية مكدونالد » ص ٧٥ بع) .

(٣) لم يكن كتاب « الإشارات » مطبوعاً في ذلك الحين ، فاضطر الطلاب والمستمعون إلى أن ينسخوه بأقلامهم . وقد كتب محمد عبده نسختين بقلمه ، وإحداها تحتوى على هوامش وتعليقات ربما كان قد اقتبسها من كتب أخرى أو من دروس جمال الدين الأفغاني .

عاد الأفغانى إذن إلى دراسة الفلسفة الإسلامية بعد ستة قرون من الاضمحلال ، قرون مظلمة سادتها عقلية تزمت وتضييق مناوئة لكل تقدم ، وهى عقلية « الفقهاء » الذين دأبوا فى كل مكان على اضطهاد الفلاسفة وأحرار المفكرين^(١) . وقد كانت دروس الأفغانى نفسها ، فيما يروى محمد عبده ، بمثابة بدعة لا عهد للناس بها من قبل أو ثورة فكرية وصفها المسلمون التزمتمون وأهل الجمود من الأزهريين بالكفر والمروق من الدين^(٢) .

٣ — لقد عنى محمد عبده أكبر عناية بدراسة المنطق . وليس يسعنا هنا إلا أن نعارض « ماكس هُرتن » معارضة صريحة ، ميينين تسرعه فى الحكم ، إذ أنكر تلك العناية على الفيلسوف المصرى^(٣) . ونعتقد أن رأى « هُرتن » ، هنا كما فى مواضع أخرى ، لا يقوم إلا على معرفة جزئية لمؤلفات محمد عبده وآثاره^(٤) . وسنرى بعد أن فيلسوفنا قد اهتم بالمنطق اهتماماً شديداً ، وكانت له فى كثير من المسائل المنطقية العامة أفكارٌ لا تعوزها الطرافة ولا تخلو من القيمة الفلسفية .

فمنذ سنة ١٨٧٥ كما رأينا نحن محمد عبده بتوجيه أستاذه الأفغانى إلى دراسة

(١) من المعلوم أن كتب النزائى نفسه قد أحرقت فى بلاد الأندلس . ويقول ابن طبلوس فى بداية كتابه : « المدخل لصناعة المنطق » إن العلماء فى عصره قد أهملوا دراسة ذلك العلم ، وإن المشتغلين به كانوا يرمون بالبدع والمروق من الدين (طبع مدريد سنة ١٩١٦ ص ٧ — ٨) . ويروى أبو حيان فى تفسيره « البحر » أن المشتغلين بالمنطق من أهل الأندلس كانوا ، لخوفهم من غضب الفقهاء ، يتجنبون ذكر لفظ « منطق » ويشيرون إليه بلفظ « مفعيل » (انظر : سنتلانا : « تاريخ المذاهب الفلسفية » محاضرات غير مطبوعة ، محفوظة بمكتبة الجامعة المصرية ، الجزء الأول ص ٢٣٥) . ومع أن المنطق كان أحد العلوم التى حمل عليها المتكلمون الأولون وأهل السنة المتشددون إلا أن الحملة لم تستطع أن تقضى عليه قضاء تاماً ، وأفضى به الأمر إلى إقرار تعليمه رسمياً فى الأزهر .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٣٧ ، ٣٨ ؛ قارن « المنار »

ج ٨ ص ٣٨٧ — ٣٩١

(٣) هورتن : فى « محاولات » م ١٤ ، ص ٧٨

(٤) انظر مصادر البحث فى آخر هذا الكتاب .

عدد من الرسائل في المنطق القديم ، أغلبها كان حينئذ مخطوطاً . وفي سنة ١٨٧٧ — وكان محمد عبده لا يزال طالباً للعلم بالأزهر — كتب مقالاً دافع فيه دفاعاً حاراً عن المنطق والكلام ، محاولاً أن يدرأ عنهما الأحكام المغرضة والشبهات العالقة بأذهان العامة ، بل المستقرة في أذهان بعض الأزهريين ، فقال :

« إن العلوم المنطقية إنما وضعت لتقويم البراهين وتمييز الأفكار غشها من الثمين ، وتبين كيف تتركب المقدمات لإنتاج المطلوب ... وأى مقدمة يصح أن تؤخذ ، . . وأيها يجب أن تطرح . فهذا علم حقيق بأن يتخذ سلباً لجميع العلوم »^(١) وختم محمد عبده مقاله بنداء رفع فيه من شأن المنهج العقلي ، فقال :

« إذا لم نصرف الفكر في تقويم البراهين وتسديدها وكيفية الوقوف على الحقائق وتحديدها ، ففي أى شيء نصرفه ؟ فإن ضلّ عنا رشادنا وغاب سدادنا فهل بشيء سوى الدليل نعرفه ؟ »^(٢) .

وفي سنة ١٨٨٦ ، وكان محمد عبده منفياً في سوريا ، اهتدى إلى كتاب « البصائر النصيرية » الذي نشره بمصر سنة ١٨٩٨ . ويلاحظ أن التعليقات والإيضاحات التي نشرها مع النص تكشف ، إلى جانب فكر نافذ سام مجدد ، عن معرفة عميقة بمذاهب المنطق عند الفلاسفة الإسلاميين ومنطق ابن سينا بوجه خاص^(٣) . وإنما حرص محمد عبده على نشر هذا الكتاب الممتاز لكي يحث الأزهريين على أن يهتموا اهتماماً أعظم بدراسة المنطق ، ولكي يرعى في الجامعة تقليداً جليلاً بدأه الأفغانى^(٤) .

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٨ ؛ أدمس : « الإسلام والتجديد » ص ١٢٤

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٦ مقال عن « العلوم العقلية . . » .

(٣) قارن « البصائر » ص ٢ ، ١٥ ، ٤٠ ، ٥٤ ، ٧٦ ، ٩١ ، ١٠٢ ، ١٣٦

(٤) « البصائر » ص ٢

وقد اشتغل محمد عبده فيما بعد بتدريس المنطق في الأزهر ، وألقى فيه دروساً بقي لنا منها صفحات لم تُنشر بعد ، جمعها على الأرجح أحد تلاميذه أو مستمعيه . وتبدأ هذه الصفحات بشرح محمد عبده لرسالة أخرى في المنطق ، هي رسالة « تهذيب المنطق » للمصنف الأشهر سعد الدين التفتازاني^(١) . ويبدو أن محمد عبده قد طبق في دروسه المنهج الأثير لدى أستاذه جمال الدين ، وهو يتلخص في اتخاذ نص قديم أساساً لشرح تحليلي نقدي . وكان لتدريس محمد عبده طابع حتىّ منوع يميزه من المناهج الجامدة التي كانت متبعة إلى ذلك الحين : لقد تَخَيَّر عدداً من الكتب التي تُعد أصيلة في تكوين التراث القديم ، وبذل الجهد في أن يفكر بدوره متأثراً بها .

* * *

٤ — وقد استعِد محمد عبده منطقاً من منابع متعددة :

(أ) منطق أرسطو كما فسره ابن رشد^(٢) .

(ب) المنطق التقليدي عند المدرسة الفلسفية الإسلامية ، وأعظم من يمثلها ابن سينا الذي أثر منطقاً في فكر محمد عبده أثراً ملحوظاً . لكن منطق هذه المدرسة الإسلامية ما هو في واقع الأمر إلا « أرغانون » أرسطو ، فيما عدا الخطابة والشعر ، مضافاً إليه بعض عناصر من أصل رواقى^(٣) .

(ح) ربما صح أن نذكر هنا أيضاً آثار المؤلفات الحديثة لدى طائفة من المؤلفين الغربيين وخصوصاً الفرنسيين^(٤) .

(١) تحت يدنا هذه الصفحات التي لم تتم ، ومعها ، بقلم محمد عبده ، جزء من « رسالة التوحيد » في صيغتها الأولى .

(٢) انظر : هامش محمد عبده في « البصائر » ص ٥٤ .

(٣) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٣١ بع .

(٤) نجد في مكتبة محمد عبده ترجمة عربية لكتاب فرنسي عن المنطق (المكتبة رقم ٨٢٠)

٥ - ويرى فيلسوفنا كما يرى الفارابي وأغلب الفلاسفة الإسلاميين أن الفلسفة هي طلب الحق والخير في الاعتقادات وفي الأعمال^(١)، والمنطق هو العلم الذي يكفل للنفس البشرية الوسيلة لبلوغ الحق واليقين^(٢). لكن الذي نبغته بواسطة المنطق ليس يقيناً « ذاتياً » شخصياً يرجع إلى الظروف الخاصة لدى هذا الشخص أو ذاك، وإنما هو يقين « موضوعي » من الممكن أن يفرض على أي ذهن كان. ويرى محمد عبده، وهو في هذا على اتفاق مع الفارابي، أن قوانين المنطق هي قوانين كلية « مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها »^(٣).

وللمنطق، فضلاً عن كونه آلة للبحث، والطلب تعييننا على بلوغ اليقين العلمي، منفعة عملية عظيمة؛ وتلك كما يقول الفارابي: « في كل ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا، وفيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا »^(٤)، أو كما يقول منطق « بور رويال »: « إنه يكشف عن عيوب بعض الحجج المضطربة »^(٥).

وبينا غرض المنطق عند ابن سينا هو « أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره »^(٦)، وبينما يبدو للمنطق بهذا الاعتبار قيمة هي أقرب إلى أن تكون سلبية، نجد محمد عبده يعين لهذا العلم مهمة إيجابية لا يستهان بها: وهي طلب الحق والوقوف عليه^(٧).

* * *

-
- (١) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٢ بع؛ الفارابي: « إحصاء العلوم » ثمرة عثمان أمين، الطبعة الثانية ١٩٤٩ ص ١٠٢ بع؛ وكذلك الساوي: « البصائر »، ص ٣٠، ١٨٠.
- (٢) « البصائر » ص ١٣٨ هامش رقم ١.
- (٣) قارن: الفارابي: « إحصاء العلوم »، الطبعة الثانية ص ٦٠.
- (٤) « إحصاء العلوم » ص ٥٤ - ٥٥.
- (٥) « منطق بور رويال » (بالفرنسية) المقال الأول.
- (٦) ابن سينا: « الإشارات » طبع فورجيه ١٨٩٢ ص ٢؛ كارا دوقو: « الغزالي » (بالفرنسية) ص ١٦١.
- (٧) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٩؛ انظر أيضاً: « البصائر » ص ٣.

٦ - ويلاحظ محمد عبده أن العلماء في كل أمة قد اعتنوا بضبط اللسان وصونه عن الخطأ في الكلام ، ولهذا وضعوا قواعد علوم كثيرة في اللغات . ولكن اللغات في ذاتها لا يمكن أن يكون لها ذلك الشأن إلا لأنها « مجلى للفكر ، وترجمان له ، وآلة لنقل معارفه من ذهن إلى ذهن » . فإذا كان هذا مبلغ ما يُبذل من عناية باللغة ، وهي آلة للفكر ، أليس تدبير الفكر نفسه أولى بالعناية؟^(١) .

ويصرح محمد عبده بأن المنطق هو العلم الذى يضع قواعد تلزم مراعاتها لضبط سير الفكر . والقواعد المنطقية ، إذ تجعل فكرنا بأمن من الزلل ، تكون بمثابة ضمان لليقين^(٢) . فالمنطق هو « المعيار » و « الميزان » الفكرى^(٣) ، والقواعد المنطقية صادقة عند جميع الأذهان ، صحيحة في كافة الأزمان^(٤) .

ويقول المفتى الأكبر كذلك إن السعادة التى يستطيع الناس أن يبلغوها في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى تعتمد على ما يبذلون من جهود . وإنما الأنبياء وحدهم يبلغون السعادة بفضل من الله ، من غير نسب . والمجهود ، مهما تعدد وجوهه ، يرجع في سره إلى المجهود العقلى والروحى ، الذى يرمى إلى تحصيل العلم : لأن أفعال الإنسان تصدر عن إرادته ، وإرادته تحركها أفكاره ، وأفكاره ثمرة معرفته وثقافته . فالمعرفة إذن هى مصدر العمل^(٥) .

وإذ قد بينا أهمية المعرفة نستطيع أن نقول إن ضلالنا فى وسائلنا إليها يستتبع

(١) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٢ ؛ العارابى : « إحصاء العلوم » ص ٩٠

(٢) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٢ ؛ انظر أيضاً مخطوطة « دروس محمد عبده عن منطق

الافتازانى » ص ٣ ؛ فارن : « إحصاء العلوم » ص ٥٣

(٣) « المصائر » ص ٢ مقدمة محمد عبده .

(٤) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٢ ؛ انظر مادة « قياس » فى « موسوعة الإسلام » ملحق

ص ١٣ ب (من النسخة الفرنسية) .

(٥) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٢ . لعل محمد عبده كان يستطيع أن يقول مع إدمون جوبلو :

إن « المعرفة مصباح على ضوءه يتجه العمل . وغايتها المباشرة هى النور ، أما توجيه العمل فهو غاية متأخرة » (جوبلو : « رسالة فى المنطق » (بالفرنسية) ص ٣

نتائج ذات مساس بسعادتنا : لأننا في الحياة شبيهون بالمسافر الذي يحتاج في طريقه للوصول إلى غايته إلى الأنوار الكاشفة والمعالم الهادية^(١) .

والمنطق يقوم بمهمة ذلك الدليل الهادي : يصحح الفكر ويعصمه من الخطأ وينحويه نحو اليقين . ومن أجل هذا استحق هذا العلم أكبر عناية ممن يطلبون السعادة^(٢) .

* * *

٧ — ويرى فيلسوفنا أنه « لا يمكن أن ينتفع الإنسان بالمنطق ولا بغيره من العلوم — مهما قرأها وراجعها — إلا إذا عمل بها ، وراعى أحكامها حيث ينبغي أن تراعى »^(٣) . وقد قيل بحق إن الثقافة الصحيحة هي على التحديد ما يتبقى بعد أن ينسى الإنسان كل ما كان قد تعلمه من قبل . ويصرح محمد عبده بأن التطبيق والاختبار هما خير وسيلة للاحتفاظ بالمعرفة المكتسبة وجعلها بالتالي أكثر واقعية وأشد أثراً^(٤) .

وإذن فالمنطق عند محمد عبده ، كما هو عند أغلب مناطق الإسلام ، لا ينبغي أن يظل دراسةً نظرية صرفة^(٥) ، وإنما هو في آن واحد علم وفن ، أو هو بعبارة ابن سينا المشهورة : « علم آلي »^(٦) . ويقول الفيلسوف المصري إن كل علم وكل منطق صحيح لا يحفظه إلا العمل به « وإلا فهو منسى لا محالة »^(٧) . هانحن أولاء نجد أنفسنا في لب مذهب « الإبراجاتية » . وقد يشوق الباحث أن

(١) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٢

(٢) نفس المصدر ؛ قارن : الساوى : « البصائر » ص ٤

(٣) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٥

(٤) « المنار » نفس الموضع .

(٥) الغزالي : « محك النظر » ص ٤ ، ٥ ؛ وأيضاً الساوى : « البصائر » ص ٥

(٦) ابن سينا : « منطق المشرقيين » القاهرة ١٩١٠ ص ٥ — ٨

(٧) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ .

يوازن هنا بين نظرات فيلسوفنا المصرى وبين نظرات فيلسوف إنجليزى معاصر، هو من أنصار مذهب « البراجماتية » فى إنجلترا، وهو « ف . ك . س . شلر » ، الذى كتب سنة ١٩٢٩ مؤلفاً فى المنطق وسمه بعنوان يعبر تعبيراً قوياً عن مغزاه : « منطق للاستعمال »^(١) .

* * *

٨ — ولنسجل هنا خاصية هامة تميز بها موقف محمد عبده كله : يرى المفكر المصرى أن المنطق والروح العلمية بوجه عام ينبغى أن يُضفى عليهما طابع أخلاقى عال . ولقد عبر محمد عبده فى غير موضع من مؤلفاته ودروسه عن اعتقاده الراسخ بأنه لى يتحرر الإنسان من الأوهام المشهورة والأحكام السابقة والآراء الشائعة ؛ ولكى يستحق أن يندرج فى سلك المشتغلين بالعلم ؛ وبالإجمال لى يتيسر له أن يطلب الحق والخير طلباً مجدياً — لى يكفى أن يكون ذا ذكاء نافذ ، بل ينبغى أيضاً وأولاً أن تتوافر فيه صفات أخلاقية ، أهمها الشجاعة ، وبذل الجهد ، والنزاهة ، ومحبة الحق . ونبرات محمد عبده فى هذا المقام تذكرنا على نحو يثير الاهتمام بأقوال « سينوزا » فى كتابه « تقويم الذهن »^(٢) .

* * *

٩ — ويصرح الإمام بعد ذلك بقوله إنما ينتفع بالمنطق الذى هو علم الفكر من كان له فكر . وإن فكراً يكون مقيداً بالعادات ، مستعبداً للتقليد هو فكر ميت لا شأن له ولا حياة : إذ أن « الفكر إنما يكون فكراً له وجود صحيح إذا كان مطلقاً مستقلاً ، يجرى فى نجره الطبيعى الذى وضعه الله تعالى إلى أن يصل إلى غايته »^(٣) .

(١) عثمان أمين : « المذهب الإنسانى عند ف . ك . س . شلر » (بالفرنسية) مجلة كلية الآداب م ٤ ج ٢ القاهرة ١٩٣٩

(٢) قارن : سينوزا : « تقويم الذهن » (ترجمة فرنسية بقلم أبون) .

(٣) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٣ ؛ « تاريخ » ج ١ ص ٧٦٢

فينبغي أن لا يُذِل الإنسان فكره لشيء سوى محبة الحق ، « فإن الدليل للحق عزيز »^(١). نعم إن واجبنا أن نسير في وجودنا الحاضر مهتدين بشجارب السلف ؛ لكن ليس من واجبنا أن نقبل جميع ما يؤثر عنهم من تقاليد دون فحص وتمحيص ؛ بل ينبغي أن نستعمل فيها تفكيرنا : فإذا وجدناها صحيحة ، ومعنى هذا بلاريب أنها موافقة للعقل ، قبلناها وإلا رفضناها . هذا البحث الحر ، هذه الحاسة الناقدة ، فيما يرى محمد عبده ، هي ما يميز الحيوان الناطق من سائر الحيوان^(٢).

١٠ — ويقول محمد عبده : بالشجاعة يتحرر الإنسان من رق التقليد ، ومن كل خضوع أعمى لسلطة من السلطات . « والشجاع هو الذي لا يخاف في الحق لومة لائم : فتي لاح له صرّح به وجاهر بنصرته وإن خالف في ذلك الأولين والآخرين » . ويقول أيضاً : « لا يرجع عن الحق أو يكتم الحق لأجل الناس إلا الذي لم يأخذ إلا بما قال الناس . ولا يمكن أن يأتي هذا من موقن يعرف الحق معرفة صحيحة^(٣) » . وإن استعمال الفكر والبصيرة في الدين يحتاج إلى الشجاعة وقوة الجنان ، و « أن يكون طالب الحق صابراً ثابتاً لا تزعزعه المخاوف »^(٤).

فالأمر إذن أمر الشجاعة في التفكير ، وهي كما قيل بحق « قد أزلت من هذا العالم الفرع والقلق ، وستزيل منه كذلك كثيراً غيرها ، على قدر ما يألف الناس التفكير » . ويرى محمد عبده أن الرجل العادي كثيراً ما يصبح عبداً لغيره :

(١) « النار » ، نفس الموضع .

(٢) « النار » ج ٣ ص ٣٠٤

(٣) « تاريخ » ج ١ ص ٧٦١ بع

(٤) « النار » ج ٣ ص ٣٠٤

يريد أن لا يخالفهم فيوافقهم ، ويتجنب أن يفكر مستقلاً عنهم ، خشية أن يحتقروه أو يلوموه : إن فكر الإنسان لا يستعبده إلا الخوف من لوم الناس واحتقارهم له إذا هو خالفهم . والرجل العادى يمكن أيضاً أن يغدو مستعبداً لخوف آخر : وهو « الخوف من الضلال إذا هو بحث بنفسه » وسار وحده طلباً للحقيقة^(١) . وهنا يصيح محمد عبده : إن الخوف من الضلال هو عين الضلال ؛ إذ أى ضمان آخر يكون لدى هذا الإنسان على أن الطريق الذى سلكه ليس هو الطريق الصحيح ؟

وهو يقول أيضاً : إن رجل الخير شجاع مقدام . لا يخشى لوما ولا عزلة عن الناس . إذا رأى الحق أعلنه توأً وناصره علانية وإن خالف فى ذلك جميع الناس : ذلك لأن من كان على يقين لم يتستر ولم يتكتم ولم يعدل عن رأيه^(٢) .

لكن الشجاعة عند محمد عبده ، وشأنها شأن الحرية ، لا تعنى العناد أو الاستهزاء بالحق ، فإن ذلك أدنى إلى أن يكون وقاحة لا شجاعة : ذلك لأن المستهزئ بالحق ليس لديه من الصبر والاحتمال وقوة الفكر ما يسبر به غور الأقوال ويمحص به الحجج والبراهين ، فهو أجبن من المقلد ، وأقل احتمالاً لمكاره البحث وأضعف نفساً على مواجهة الحق^(٣)

إنما الشجاعة فى الواقع على ضربين :

(١) كتب جوبلو : « ليست التفاهة العقلية فى الغالب سوى التسرع فى الاستسلام للجهل » يخاف المرء أن يناله التعب ، ويفضل أن لا يعرف ، على أن يبحث عن المعرفة ، ويؤثر أن لا يفهم ، على أن يبحث عن الفهم . . ، وينفر الإنسان من بدل المجهود العقلى بدلاً من أن يجهد فيه بهجة ومثمة . . » (جوبلو : « رسالة فى المنطق » بالفرنسية ، ص ٣٧٧) .

(٢) « النار » ج ٣ ص ٣٠٤

(٣) فارن : جوبلو ، إذ يقول : « إن إدخالنا مع الحرية التعسف فى الدهن ، معناه استبعاد العقل منه والقضاء على المنطق » (جوبلو : « رسالة فى المنطق » ص ٣٨٦) .

(١) شجاعة سلبية ، وهى عبارة عن تحطيم أغلال التقاليد ، وعدم مجارة العرف والخروج على مراسم الروتين .

(ب) وشجاعة إيجابية ، وتتمثل فى وضع قيود أخرى ، هى قيود العقل السليم والفهم الصريح ؛ وبالإجمال هى الخضوع لقواعد المنطق ، وهو الميزان الصحيح الذى « لا ينبغي أن يقر رأى ولا فكر إلا بعد أن يوزن به ويظهر رجحانه » . تلك هى الشجاعة الحققة التى تجعل المرء عزيزاً كريماً ، بعيداً عن الأوهام والأصنام السوقية ، والتى بها « يكون الإنسان حراً خالصاً من رق الأغيار ، عبداً للحق وحده »^(١) .

وإذن فنحن نجد أنفسنا وقد سرنا مع محمد عبده إلى موطن الحق والخير فى آن واحد . وعلى هذا النحو تبدو دراسة الحكمة عامة ودراسة المنطق خاصة . وقد حققت لدينا مطالب العلم والأخلاق جميعاً .

١١ — لقد أبان محمد عبده كما نرى عن تلك الفكرة الخصبية عن الموقف الأخلاقى لرجل العلم . وهى فكرة تبدو لنا رواقية فى صميمها^(٢) ؛ وهى متمشية مع نظرات الفلاسفة الرواقيين الذين كانوا يرون « أنه لا يمكن أن يكون رجل الخير غير العالم الطبيعى والمنطقى » و « لأن من الحال عندهم تحقيق المعقولة على انفراد فى هذه المجالات الثلاثة (المنطق والطبيعة والأخلاق) وإدراك المعقولة فى سيرالحوادث الكونية دون أن تتحققها فى سلوكنا الخاص »^(٣) . وهذه الفكرة قد بسطها فى زماننا هذا بسطاً رائعاً عالم المنطق الفرنساوى « إدمون جوبلو »^(٤)

(١) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ ؛ فارن : « تاريخ » ج ١ ص ٧٦٣

(٢) انظر : عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » القاهرة سنة ١٩٤٥ ص ٦٥

(٣) برهيه : « تاريخ الفلسفة » م ١ ص ٢٩٩ ، ٣٠٠ (بالفرنسية) .

(٤) جوبلو : « رسالة فى المنطق » ف ١٨ ص ٣٧٦ — ٣٨٠

وفي وسعنا الآن أن نستخلص مما تقدم النتيجة الضرورية : وهى أن محمد عبده كان عظيم الثقة بالروح العلمى و برسالة العلم ، إذا اهتدى العالم بقواعد المنطق الصحيح . وتتلخص هذه القواعد فى ثلاث أساسية : اكتساب الشجاعة فى التفكير ؛ ورؤية الأشياء على ما هى عليه ؛ ثم تحقيق حرية النفس بإزاء تحكم الأهواء وتميز الآراء ؛ وأخيراً صوت استقلال الذهن والحرص على أن لا يُذعن إلا للحق ...

تلك هى القواعد الذهبية التى أشاد بها المفتى الأكبر ودعا إليها فى مناسبات عديدة ؛ وبمثل هذه العبارات كان يخاطب فى الأزهر تلاميذه الذين التفوا حوله ، جرياً على عادة قديمة ، احتفالاً باختمام دروس الأستاذ فى المنطق .

وجملة القول إن مذهباً عقلياً ينطوى على عناصر برجماتية وإنسانية ، وموجهاً على الخصوص إلى تزكية صفات أخلاقية ، ذلك فيما يبدو هو الطابع الغالب على آراء محمد عبده المنطقية .

الفصل الثالث

محمد عبده الناقد

١ — في السنوات الأولى لهذا القرن ، انتهت زعامة الفكر في مصر إلى الأستاذ الإمام محمد عبده . فاشتغل ذلك الفيلسوف بالتجديد الديني والإصلاح الاجتماعي ؛ وكان بحق رجل علم وعمل ، ورجل دنيا ودين .

وفي ميدان النظر الشاسع الممتد من بحوثه في اللغة والمنطق إلى نظراته عن الدين والمصير الإنساني ، من العبث أن نلتمس عنده مذهباً فلسفياً محكماً ، إذا أخذنا « المذهب » على المعنى المفهوم عند بعض فلاسفة الألمان مثل « فشته » و « هيجل » ، أعنى توزيعاً لأجزاء الفلسفة ومهامها ، وفقاً لفكرة سابقة محدودة من قبل .

٢ — على أن محمد عبده لم يشأ أن يحصر الفلسفة في نطاق المذاهب المغلقة . ويلوح لنا أنه بهذا الصدد على اتفاق في الرأي مع « الفلاسفة » من أهل القرن الثامن عشر في فرنسا ، أولئك الذين « يذهبون إلى أن العقل يرى ، وقد أضحى مستكلاً أسباب نضجه ، أنه لم تعد به حاجة إلى جهاز معقد لفلسفة اصطلاحية ، وأنه يستطيع — مستنداً إلى الوقائع — أن ينشئ عملاً فلسفياً ، مستقلاً عن أى نعة مذهبية ، ومعتمداً على نقد مباشر للأفكار والمعتقدات ، والأنظمة التقليدية »^(١) .

وإذ أعلن محمد عبده ما لصفوة المفكرين من حق في النظر النقدي لأحوال

(١) دلبوس : « الفلسفة الفرنسية » (بالفرنسية) ص ١٥٤

مجتمع فاسد ، فقد أخذ يهاجم ما يخالف الصواب من أخلاق وعادات شائعة ، سواء بين عامة الناس أو بين علماء العصر .

٣ — ونستطيع أن نجمل وجوه نقده للمجتمع المصرى فى أربعة جوانب رئيسية : عقلية ، وأخلاقية ، ودينية ، واجتماعية .

(١) الجانب العقلى : وجه محمد عبده شديد النقد للمستغفلين بالعلم فى عصره . وكثيراً ما نعى عليهم جهلهم وضيق عقولهم . وقد بدأ هجومه عليهم سنة ١٨٧٦ فى حاشيته على شرح الدوانى للعقائد العنصرية^(١) . وفى سنة ١٨٩٠ لم يكن يبدو أن أفق تفكيرهم قد اتسع شيئاً ما . ويكفى لى يتضح لنا هذا الجانب أن نقرأ حديث الأمير شبيب أرسلان عند زيارته لبعض كبار علماء الأزهر^(٢) .

أما الفقهاء فقد نعى عليهم تزمهم وتشبهم بحرفية النصوص ، وحملهم تبعة ما وصل إليه المسلمون من قلة الاكتراث بدينهم . وكان يقول : إن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم يرد لها ذكر فى كتب الفقه . « فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم ؟ هذا لا يستطاع . ولذلك اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ولجأوا إلى غيرها » ويقول أيضاً : « إن العامى الذى يحتاج إلى الكسب والعمل لا سعة عنده لعرف سنين طويلة فى تعلم أحكام الطهارة وسائر العبادات فى الأزهر من هذه الكتب الضخمة الصعبة . وأى حاجة إلى هذه الأبحاث الطويلة والتدقيقات المسرفة فى مسائل المياه والطهارة والصلاة ؟ » . ألم يقل النبى : « صلوا كما رأيتمونى أصلى ؟ » . وشرح صلاته ووضوئه يمكن بيانه فى ورقات قليلة^(٣) .

(١) محمد عبده عبده : « حاشية على شرح الدوانى للعقائد العنصرية » القاهرة المطبعة الخيرية سنة ١٩٠٥ ص ٦٨ ، ٦٩

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٤١١

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٩٤٣ — ٩٤٥

وأما العلماء فقد وجه الإمام إليهم لوماً له كل الحق فيه : نعى عليهم افتقارهم إلى روح النقد والتمحيص ، وتمسكن الخرافات والأوهام من أكثرهم ، حتى إن الشيخ حسونة — وكان من خيرة علمائهم — دأب على تقبيل يد أحد « الأولياء » الأدعياء الذين كانوا يخذعون جمهرة البسطاء بما يلبسون عليهم ويوهمونهم من المكاشفات والكرامات^(١) .

وقد غدا النقد الذي وجهه الأستاذ الإمام إلى التعليم في الأزهر أمراً معروفاً . أخذ المصلح على التعليم الأزهرى قصوره من حيث الشكل ومن حيث الموضوع ، وبعبارة أخرى من حيث الطريقة ومن حيث المادة : أما من حيث الطريقة فبعض العلماء كانوا ينفقون السنوات الطوال في وضع الحواشى على شرح لنص من نصوص مؤلف قديم . وهم يفسرون العبارات والعلاقات بين الألفاظ في إسهاب كثير : « كأن كلام المؤلف قد أنزل من السماء على معصوم ، فلا يصح أن تقع فيه أداة إلا ولها من أسرار المعانى ما لا يعرفه إلا مثلهم من عليّة المحققين ! » .

هكذا كانت طريقة الشيخ الشريبنى — الذى كان شيخاً للأزهر — وقد نهج على نهجه كثير من الأساتذة ، حتى أصبح آباء الطلبة يثنون من طول إقامة أبنائهم في رحاب الأزهر دون أن يظفروا منه بطائل . أما فيما يتصل بمادة التعليم فقد لاحظ محمد عبده أن التعليم الدينى الذى يزعم الأزهريون أنهم يقومون بتدريسه لم يُعَنَ مع ذلك العناية الواجبة بما هو دينى ، على الحقيقة : فإن أغلب علماء الأزهر لم يكن لهم اهتمام إلا بتدريس ما يسمونه « علوم الوسائل » كالنحو والصرف والمعانى وغيرها مما ليس في علوم الدين وإن كان من مقدماتها ، بل إن دروس

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٤٩٦

التفسير نفسها لم تكن تعدو عندهم شروحا لغوية لبعض النصوص وبعض الكتب المتداولة^(١).

وعلى الجملة : استنكر محمد عبده ذلك اللون من الثقافة « المدرسية » التي تنمى الذهن دون أن تقوى الشخصية ، وتدفع إلى الجدال دون الإنتاج ، وإلى القول دون العمل . ولهذا النقد ولا شك وجهته ، لا سيما أن ضعف الإرادة ووهن الشخصية كانا من الظواهر البارزة عند كثيرين من أهل الذكاء في المجتمع المصري .

(ب) الجانب الآخر في : رأى الأستاذ الإمام أن ضعف المسلمين مصدر جمودهم وقصورهم عن فهم الأركان الأساسية للأخلاق الإسلامية التي نص عليها القرآن الكريم في سورة « العصر » : فقدوا الإيمان بالله « لأنهم أخذوه اسما واكتفوا به علما ورسمًا ؛ وورثوا عن الآباء والأمهات صورا وعبادات لا يحرك بصدرهم شيء من معناها . وأوفرهم حمية على التوحيد أملاهم من الإشراك تحت أسماء اخترعها ، كالوسيلة والواسطة وغير ذلك مما لم ينزل به الله سلطانا . وأما العمل الصالح فكيف يجتمع مع الحسد والعداوة والكبرياء والجهل والكسل ، ونحو ذلك مما تراه في عامتهم والأغلب من خاصتهم ؟ » . كيف توأمت الأخلاق الصحيحة أخلاق قوم يرضون شهادة الزور ، ويتعاطون الرشوة ، ويألفون المحاباة ، ويذعنون لأصحاب السلطان ، ويتعالمون على الضعفاء والمحتاجين ؟ زد على ذلك أنه ليس بينهم ما يدل على تضامن في البحث عن الحق والخير ؛ يرون ما يرون من المنكرات ، ويحسون ما يحسون من فاسد الاعتقاد ، وكل منهم ساكت عما يرى ويحس من الآخر ، كأنه لا صلة بينهم في الدين ؛ وكأن لم يرد في دينهم ما يدعوهم إلى التناصح . ولو تراءى لواحد منهم أن يوجه اللوم إلى أمر ، أو أن يسدى النصيح

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٥٠٦

لآخر ، لقامت عليه قيامته وظنه محتقراً لمزلاته ، ولوجد من حذآتهم من يلومه
ويقبح عمله ! قوم هذا شأنهم كيف لا يتعجلون الهلاك ويبوءون بالخسران؟^(١)
والعلماء خاصة لا يباليون بمصالح الوطن العليا : فقد حصروا علمهم في الشروح
والحواشي والتقارير على نصوص قديمة ، وجهلوا كل شيء سواها ، حتى أصبحوا
« كأنهم ليسوا من أهل هذا العصر ، بل ليسوا من أهل هذه الدنيا ! » ، وإنما
يعيشون على هامش المجتمع^(٢) .

أما العامة فقد شاع بينهم الخطأ الذي وقع فيه العلماء والصوفية في فهم معنى
« القضاء والقدر » و « التوكل » ، فمالوا إلى التواكل والكسل وقعدوا عن
العمل ، واستسلموا إلى الحوادث تصرفهم حيثما تهب ريحها ، ويظنون أنهم بذلك
يَرْضون ربهم ويوافقون رغائب دينهم^(٣) .

ثم إن المسلمين فقدوا الثقة في أنفسهم ، ولم يعد لديهم أمل في نهوض بلادهم .
ونشأت عن هذه الحال النفسية آفات التردد وفتر الهمة وضعف العزيمة ، وفساد
العمل ، يبتدىء من البيت وينتهى إلى الأمة ، ويمر في كل طبقة ويجول في
دوائر الحكومة^(٤) .

(ح) الجانب المرمي : في فجر الإسلام بلغ المسلمون شأواً بعيداً في القوة
المادية والمعنوية . ولكن في عصور متأخرة « ظهر فيهم أقوام بلباس الدين ،
وأبدعوا فيه وخلطوا بأصوله ما ليس منها » . فانتشرت بينهم العقائد الجبرية ،
وأعانت على انتشارها عوامل سياسية . « هذا إلى ما أدخله الزنادقة فيما بين القرن
الثالث والرابع ، وما أحدثه السوفسطائية الذين أنكروا مظاهر الوجود وعدوها

(١) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٥٢ ، ٥٣

(٢) تارن : رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٤١١

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٥٦ ، ٤٥٧

(٤) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٥٩

خيالات تبدو للنظر ولا تثبتها الحقائق ، وما يضعه كذبة النقل من الأحاديث ينسبونها إلى صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ، ويثبتونها في الكتب وفيها السم القاتل لروح الغيرة ؛ وإن ما يلصق منها بالعقول يوجب ضعفاً في الهضم وفتوراً في العزائم ^(١) .

ويأخذ محمد عبده على المسلمين أنهم زيفوا تعاليم دينهم . وهو بهذا الصدد يقسم المجتمع طائفتين كلتاها ملومة في آرائها وعقائدها : فهو يندد بما درج عليه علماء الإسلام من شككية ، وتزمت ، وانشغال — يبلغ حد المرض — بملاحظة أدق التفاصيل في العبادات كالوضوء والصوم ، كما ينعي عليهم استخدام المعارف الدينية في أغراض نفعية ^(٢) .

أما عقائد العامة فيرى محمد عبده أنها ألفاظ لا تمت إلى الدين بسبب : فهي عند الجمهور عود إلى العقائد الجبرية ، من نحو أنه لا حرية ولا اختيار للإنسان فيما يفعله ، وإنما هو مجبر فيما يصدر عنه جبراً محضاً ، فلهذا لا يؤاخذ على ترك الفرائض ولا اقتراف السيئات ؛ ومثل أن رحمة الله لا تدع ذنباً حتى تشمل به بالفران : وإذن فليفعل الإنسان من الموبات ما يشاء فلم عقاب عليه ^(٣) .

ووجه الأستاذ الإمام أعنف نقد إلى البدع المذمومة المنتشرة بين المسلمين في عصره ، مثل بدعة « الدوسة » وهي عبارة عن أن ينطح الناس على الأرض مصطفين أحدهم لجنب الآخر ، ثم يعلاو أحد للشيخ على ظهورهم بحصان يدومهم

(١) « العروة الوثقى » ص ٩٤ ؛ قارن : « تاريخ » ج ١ ص ٣١٨

(٢) « تفسير المنار » م ٢ ص ١٩٧ . صرح محمد عبده في تقرير قدمه إلى الجمعية التشريعية أن الغرض من دراسة القرآن هو الهداية الدينية والأخلاقية لا استخدام الكتاب الكريم وسيلة للتكسب ، كما يصنع المقرئون في الأفراح والمآتم (انظر : كرومر : « مصر » رقم ١ (١٩٠٤) ص ٧٤)

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٥٠٩

واحدًا بعد واحد ، حتى ينتهى إلى آخرهم ؛ وذلك بدعوى أنها من قبيل الكرامات !^(١) إن موقف محمد عبده من البدع المنتشرة في العالم الإسلامى في أخريات القرن التاسع عشر شبيه بموقف ابن تيمية من بدع الصوفية في عصره^(٢) ومن قبلُ سجل محمد عبده في مشروعه عن إصلاح التعليم الدينى الذى كتبه إبان نفيه في بيروت ، ما ينجم عن الجهل بالدين من عواقب وخيمة ، فقال : « وبالجملة فإن ضعف العقيدة والجهل بالدين قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم إلا من عصم الله ، وهم قليلون . ولهذا تراهم يفرّون من الخدمة العسكرية ، ويطلبون للتخلص منها أية حيلة ، وهى من أهم الفروض الدينية المطلوبة منهم . نرى غيرهم من الأمم يتسابقون إلى الانتظام فى سلك جنديتهم ، مع أنها غير معروفة فى دينهم ، بل مضادة لصريح نصوصه ، ونرى المسلمين يبخلون بأموالهم إذا دعت الحال إلى مساعدة الدولة والإبقاء على مصالح الأمة ، ولا يبخلون بذلك على شهواتهم ، بعكس ما نرى فى سائر الأمم ! هكذا انطفأ من المسلمين مصباح العقل ، فلا يعرفون لهم رابطة يرتبطون بها ولا يهتدون إلى جامعة يلجأون إليها ، وتقطع ما بينهم : « تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى ، ذلك بأنهم قوم لا يفقهون »^(٣) .

(د) الجانب الرومى : يوجه محمد عبده اللوم إلى رجال الفكر فى عصره لأنهم لم يقدموا على أى محاولة لإصلاح مجتمعهم أعلم الناس بما يشوبه من عيوب ؛ وكأنهم ينتظرون أن يسعى الإصلاح إليهم ، وأنظارهم مصوّبة دائماً إلى الحكومة يرتقبون منها أن تبادر هى بكل إصلاح .

ويبحث الفيلسوف مواطنيه على أن يقتحموا الميدان بأنفسهم ، وأن ينظموا

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ١٣٦ — ١٤٢

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ١٣٣ — ١٣٦ — (راجع نقد ابن تيمية للبدع الصوفية فى : « رسائل ومسائل » طبع رشيد رضا ، القاهرة ١٣٤١ هـ ، ص ١٤٢ بنج) .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٥٠٨ ، ٥٠٩

جهودهم ؛ وهو يدعو الأغنياء منهم إلى المساهمة في المشروعات العامة ، وبالجملة يهيب بالمصريين أن يتضامنوا تضامناً فعالاً في جميع أمور الحياة ، معنوية كانت أو مادية^(١) .

ويلاحظ محمد عبده أن المسلمين أساءوا فهم معنى الطاعة للسلطة الحاكمة ، فآلقوا كل شأن من شئونهم على عاتق الحكومة ، معتقدين أنهم غير ملزمين أن يعاونوها من جانبهم إلا بدفع الضرائب التي تفرضها عليهم : « ومن رأى حزن الآباء إذا طُلب أبنائهم لأداء الخدمة العسكرية ، وما يبذلونه من السعي لتخليصهم منها ، حكم بأن ما يعقله أكثر المسلمين من معنى الحكومة لا يمكن انطباقه على أوليات العقل ، وعرف أن ثقتهم بالحاكم قد بلغت إلى حد التآليه ، من حيث ظنوه قادراً على كل شيء ، بدون عون من أحد ، وانقلبت تلك الثقة إلى الإدبار والتخلي عنه ، من حيث أنهم تركوه وشأنه لا يساعدونه في حادث ولا يعينونه في أمرهم ، اللهم إلا إذا أرغموا على ذلك » . ومزنا الذي يحسن عملاً إذا أُلجئ إليه بالرغم منه ؟ ومن هنا انصرف المسلم عن « النظر إلى الأمور العامة بجملة ، وضعف شعوره بحسنها وقبيحها ، اللهم إلا ما يمس شخصه منها » .

أما صورة الدولة في أذهان الحكام فلم تكن خيراً منها في أذهان المحكومين : لم يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الناس لأهوائهم وإذلال النفوس لسلطانهم ، وجمع الثروة وابتزاز الأموال لإنفاقها في إرضاء شهواتهم ؛ لا يراعون في ذلك عدلاً ولا قانوناً ، حتى أفسدوا أخلاق العامة ، بما حملوها على الكذب والنفاق والغش ، وكانوا أسوأ مثل يقتدى به الشعب^(٢) .

وعلى الجملة نستطيع أن نقول إن الأستاذ الإمام لم يكف عن نقد الآراء

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ١٤٨

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٥٨

الباطلة والأعمال الفاسدة في مجتمع جهل معنى الدين في جوهره وابتعد عن إدراك روحه ، ولم يبق له منه إلا ظواهر لا تطابقها البواطن ، مجتمع تحكمت فيه الشهوات ، « فلم تبق رغبة تحدو بالناس إلى العمل إلا ما تعلق بالطعام والشراب والزينة والرياش والمناصب والألقاب » ، مجتمع أخذ بلب أفراد المجد الكاذب « وأحب كل واحد أن يُحمد بما لم يفعل ، وذهب الناقص يستكمل ما نقص منه بتنقيص الكامل »^(١) .

* * *

٤ — أتى إذن يكون الخلاص ؟ أينبغي أن نلتبس علاج المجتمع الإسلامي في محاكاة آراء الغرب وعاداته ؟ .

الإجابة على مثل هذا السؤال ترى أن الشيخ عبده قد سبق إلى مهاجمة هذه النزعة ، نزعة الاقتباس عن آراء الغرب اقتباساً سطحياً عارياً عن الفطنة وبعد النظر ، فقال : « إن أرباب الأفكار منا الذين يرومون أن تكون بلادنا وهى هى ، كبلاد أوربا — وهى هى — لا ينجحون في مقاصدهم ، ويضرون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح ، ويضرون البلاد بجمل المشروعات فيها على غير أساس صحيح ؛ فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ، ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان » وقال أيضاً : إن الذين يرومون الخير الحقيقي لوطنهم ، يجب أن يوجهوا اهتمامهم إلى إتقان التربية ونشر التعليم ، إذ أن إصلاح نظم التربية والتعليم في البلاد يجعل وجوه الإصلاح الأخرى أكثر يسراً^(٢) . ولكن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم ، سيصل بها بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب ، هؤلاء يخطئون خطأ كبيراً : فهم

(١) محمد عبده : « تفسير جزء عم » ص ٤٧

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ١٢٢

يبدأون بما هو في الحقيقة نهاية تطور طويل المدى . . . ويظهرنا تاريخ الدول الأوروبية العظيمة على أنها لم تصل إلى درجتها الحالية من المدنية إلا بعد أن عانت عناء شديداً ، وضحت تضحيات عظيمة . ومع هذا فلا تزال تلك الدول بعيدة عن الغاية التي ترمى إليها ؛ فإن الدول الأوروبية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها ، وساقها ضرورات الحياة إلى يقظة وعيها . وأدى الصراع الحربي والاقتصادي بينها إلى تطور الفكر فيها^(١) . « ولو تأملنا تاريخ سير التقدم الأوروبي لرأينا أسباب التقدم يجمعها سبب واحد ، وهو إحساس نفوس الأهالي بآلام صعبة الاحتمال من ظلم الأشراف النبلاء ، وغدر الملوك ، وضيق وجوه الاكتساب . . . وهذا الإحساس هو الذي دعا الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج من هذه الآلام ، فطلبوا لذلك أسباباً متنوعة ، أقواها التعاضد على ترويح وسائل الكسب ، وافتتاح أبواب الرزق ، فكانت تعقد لذلك المحالقات والمعاهدات وتتألف له الجمعيات ، فكان جرثومة تقدمهم أمراً منبثاً في غالب الأفراد ، ومحرزاً في أغلب العقول ، وهو نشاط الأهالي في اجتلاب الثروة ، وطلبهم لحرية العمل لينالوها ؛ ثم تدرجوا فيه ينتقلون من جال إلى حال ، حتى عم التغير جميع العادات والمشارب والقوانين »^(٢) . وإذن فقد كان هذا عندهم تقدماً طبيعياً تدريجياً . « أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدن الحاضرة والأهالي على غير علم منها بأنفسهم » .

ومن المحقق أن بعض المصريين قد اندفعوا إلى محاكاة الأوربيين في مظاهر مدنياتهم وأعراضها فحسب ، كظواهر الأبهة والترف ، دون أن يسألوا أنفسهم عن جوهر تلك المدنية وروحها . وكان لهذه المحاكاة للغرب أثر غريب على عدد كبير

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ١٢٣

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ١٢٦

من أغنيائنا : فقد تورطوا في المحامات ، وسعوا وراء اللذات ، وأولغوا بالترف ، وأبهلوا جوهر المدنية الصحيح ، ألا وهو قداسة القانون الأخلاقي ، والشعور بالحقوق الطبيعية ، وأداء الواجبات الاجتماعية^(١) .

ويقول محمد عبده في ختام تلك الملاحظات الناقدة : « إننا نخشى لو تمادينا في هذا التقليد الأعمى ، واستمر بنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة ، أن نموت فينا أخلاقنا وعاداتنا ، وأن يكون انتفالننا عنها على وجه تقليدى أيضاً فلا يفيد ... » . والطريق القويم هو التنوير وإيقاظ الوعي العام ؛ وتشكيل جمعيات في القرى والمدن لتفهم القوانين واللوائح والمنشورات ؛ ثم وضع حدود قوية للأعمال الشخصية والأخلاق والتصرفات : فإن إصلاح الأخلاق والأفكار والأعمال من أهم واجبات البلاد^(٢) .

* * *

٥ - إن موقف محمد عبده من إصلاح المجتمع المصرى موقف هو غاية في الوضوح . اقتنع المفكر المصلح اقتناعاً يقينياً بأن التقدم الصحيح هو تقدم العلم والتربية والأخلاق ، وأن هذا التقدم لن يكون ثابتاً باقياً إلا إذا سار وثيداً أكيداً . وإن تجربة أستاذه جمال الدين الأفغانى لا يمكن إلا أن تؤيده في اقتناعه هذا . ومن هذا نفهم لم أقنع محمد عبده إقلاصاً عاجلاً عن الأساليب الثورية العنيفة التى بشر بها أستاذه ، وآثر أساليب أبطأ ولكنها أبقي أثراً ، وذلك بنشر التعليم العام والتربية الشعبية^(٣) .

وقد كتب الشيخ في « الوقائع المصرية » سنة ١٨٨١ : « الحكمة أن تحفظ للأمة عاداتها الكلية المقررة في عقول أفرادها ، ثم يطلب بعض تحسينات فيها

(١) نفس الموضع .

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ١٣٢

(٣) انظر مقالنا في « الرسالة » عدد ٢٢ فبراير ١٩٣٧

لا تبعد عنها بالمرّة . فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج ، حتى لا يمضي زمن طويل إلا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشعرون . أما إذا وضع لهم من الحدود ما لم يصلوا إلى كنهه ، أو كلفوا من العمل ما لم يعهده ، أو خوّّلوا من السلطة ما لم يعودوه ، رأيّتهم يتحفظون في السير خلفاء المقصود عنهم ، وضلال الرأي فيما لم يكن يمر على خواطرهم ؛ فيمكن أن يخرجوا عن حالتهم الأولى ، لكن إلى ما هو أتعس منها بحكم الاستعداد القاضى عليهم بذلك»^(١) .

وجملة القول إن الجرأة والحكمة هما الطابعان اللذان يميزان شخصية محمد عبده ناقد المجتمع المصرى .

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ١٢١

الفصل الرابع

نظرية الحرية

١ - تمهيد :

الحرية على ضروب مختلفة : فمنها « البدنية » ، وهي قدرة الإنسان على تحريك أعضائه البدن ؛ و « الحرية النفسية » ، وهي قدرته على أن يختار فعلا ما من بين أفعال كثيرة متساوية من حيث الإمكان ؛ و « الحرية المدنية » وهي ما يخول المجتمع وأفراده من حق في عمل كل ما لا يلحق بالغير ضرراً ؛ و « الحرية السياسية » ، وهي عبارة عن حق الإنسان في المساهمة والاضطلاع بشئون الدولة . أما « الحرية الدينية » فما هي إلا صورة من صور « الحرية المدنية » ؛ و « الحرية الأخلاقية » عبارة عن استقلال النفس عن طغيان الشهوات .

على أن الحرية التي نود أن نبحثها هنا هي « الحرية النفسية » . ولقد شغلت هذه المشكلة في مذاهب الفلسفة مكاناً لا يستهان به : نجدها أحياناً مجاورة للحرية الأخلاقية ، كما هو الشأن في فلسفة ديكارت^(١) ونجدها أحياناً أخرى بعيدة عنها ، كما هو الحال عند سبينوزا ، الذي ينكر « الحرية النفسية » ، ولكنه يضع « الحرية الأخلاقية » فوق كل شيء .

والآن ما موقف الشيخ محمد عبده من تلك المشكلة ؟ وماذا يرى من حل لها ؟

(١) انظر : عثمان أمين : « ديكارت » القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٥٣

٢ - موقف محمد عبده من مشكلة الجبرية :

أول ما يلاحظ أن الفيلسوف المصرى قد أقبل على تلك المسألة بروح جديدة لا تخلو من نفحات « البراجماتزم » ذلك المذهب الفلسفى الذى يقدم العمل على النظر، والذى ازدهر أوائل هذا القرن بجهود « وليم جيمس » فى أمريكا وجهود « فرديناند شلر » فى إنجلترا^(١) . وقد ينجيل إلى القارىء لمؤلفات الأستاذ الإمام ومحاضراته أنه يقرأ صفحات من قلم الفيلسوف الأمريكانى .

كتب محمد عبده عن هذه المسألة تلك العبارات الموجزة التى تدل بوضوح على ما ذهبنا إليه من طابع تفكيره « البراجماتى » : « لقد خاض فيه (أى الجبر والاختيار) الضالون من كل ملة ، خصوصاً من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث ابتدأوا . وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا : فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله ، واستقلاله المطلق ؛ وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به : ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ؛ وهو هدم للشريعة ، ومحو للتكاليف ، وإبطال لحكم العقل البديهي ، وهو عماد الإيمان »^(٢) .

هذه الجملة تبين بجلاء موقف الفيلسوف المصرى فى المرحلة الثانية من مراحل نشاطه الفكرى ، وهى مرحلة كانت عنايته فيها بمسائل الأخلاق أكثر من عنايته بمسائل الميتافيزيقا . ومن أجل ذلك راه يمر مسرعاً على المناقشات القديمة التى كان المتكلمون المسلمون قد أثاروها حول الكسب والجبر والاختيار ،

(١) راجع عن ذلك المذهب : يعقوب فام : « البراجماتزم أو مذهب الذرائع » القاهرة ١٩٣٦ ؛ ووليم جيمس : « إرادة الاعتقاد » (بالإنجليزية) ؛ ف . شلر : « دراسات فى المذهب الإنسانى » (بالإنجليزية) ١٩٠٧ — عثمان أمين : « المذهب الإنسانى عند ف . ك . س . شلر » وهو بحث بالفرنسية لفر فى مجلة كلية الآداب ، المجلد الرابع ، القسم الثانى ، لسنة ١٩٣٦

(٢) محمد عبده : « رسالة التوحيد » الطبعة الخامسة ، ص ٦٧

واختلافهم في أن الأفعال هل هي لله خاصة أو هي بقدره الإنسان — تلك المنازعات التي كان من شأنها في تاريخ الإسلام أن شطرت أهل الاعتقاد فرقتين : هما « القدرية » و « الجبرية »^(١)

إن مذهب المتكلمين من الأشعرية قائم في صميمه على فكرة الضرورة في الوجود . فإذا سلمنا بتلك الضرورة — ونحن مضطرون من حيث الميتافيزيقا إلى التسليم بها^(٢) — لم يمكن بعد ذلك أن تقوم لمذهب الأخلاق قائمة . قال : الفيلسوف « كانت » : لا أخلاقية من غير حرية . وهنا أيضاً تبدو أمام نظر الشيخ المصري تلك الهوة العميقة التي تفصل بين الأخلاق والميتافيزيقا . ولكنه — ككل فيلسوف برجاني متسق الفكر — قد اختار الأمر الأول ، فانضوى تحت علم الأخلاق والعمل ، مصرحاً بأن مسائل علم الله وقضائه السابق ، من حيث يتعلقان بأفعال العباد ، هي من « سر القدر » الذي لا تكاد العقول أن تتصل إليه^(٣) .

٣ — تفسير « القضاء والقدر » :

لكن ما معنى « القضاء » الذي طالما تحدث المسلمون عنه ؟ أمعناه الجبر والقهر ، كما يؤكد لنا البعض ؟

(١) « القدرية » أنصار الحرية ، والجبرية أنصار الجبر — راجع عن هاتين المدرستين جولدسيهر : « عقيدة الإسلام وشريعته » (الترجمة الفرنسية سنة ١٩٢٠) ص ٧٤ ب ؛ وراجع عن أصل كلمة « قدرية » مقال جيوم في « جريدة الجمعية الملكية الآسيوية » ١٩٢٤

(٢) انظر بهذا الصدد نوعاً من الاستدلال العقلي لإثبات الضرورة عند الفخر الرازي في : « المباحث المشرقية » ج ٢ ص ٥١٧ — ٥١٨ ؛ وانظر : ابن سينا : « رسالة القدر » طبع مهن ، ص ١٦ (النص) .

(٣) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ١٧ ؛ تارن : ديكارت : « مبادئ الفلسفة » (بالفرنسية) ق ١ بند ٤٠ .

كلا . إن الشيخ محمد عبده يرى يقيناً خلاف ما يذهبون إليه . وهو متفق في رأيه مع غير واحد من أقطاب الفكر في الإسلام : نراه يفسر « القضاء » بمعنى سبق العلم الإلهي^(١) ويقول : « إن علم الواجب محيط بما يقع من الإنسان بإرادته ، وبأن عمل كذا يصدر في وقت كذا ، وهو خير يثاب عليه ، وأن عملاً آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر »^(٢) . ثم هو يرى فوق ذلك أن العلم السابق لا يحول دون أن يكون الإنسان حراً في أعماله بوجه ما . قال : « لا شيء من علم الله السابق يمانع للإنسان من أن يعمل ، وأن يختار بمقتضى ذلك . وإذا كان ما هو في علم الله السابق يتحقق ضرورة ، فذلك لأنه ما دام قد أحاط الله به فلا بد أن يكون متفقاً مع الواقع ، والواقع لا يتبدل »^(٣) . وإذن فمن ناحية العقل لا تكون الإحاطة بما سيقع مانعة من الفعل ولا باعثة إليه^(٤) . — هكذا حاول الشيخ أن يوفق بين ما هو صعب التوفيق في الظاهر . ولقد أراد من هذا كله أن يثبت أن الإنسان حر الإرادة ، وأن له كسباً وقدرة على أفعاله .

أما حرية الإرادة فقد دلت عليها بشهادة الوجدان ، فقال : « كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها

(٢) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٦٦ — انظر أيضاً مخطوطاً عربياً بغير عنوان (المكتبة الوطنية بباريس ، رقم ١٢٥٢ ص ١٤٩ ، ب) حيث ينتهي المؤلف إلى أن لفظي القضاء والقدر لا يمكن أن يكون لهما إلا معنى واحد ، هو معرفة الله بأفعال الناس وبما يستحقون عليها من ثواب أو عقاب .

(٣) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٧١

(١) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ، نفس الموضع . فاردن ما كتبه ديكرت في رسالة إلى « الأميرة اليراث » ، ينار سنة ١٦٤٦ (« مؤلفات ديكرت » طبع ادم وتانرى ، مجلد ٤ ص ٣٥٢ — ٣٥٤) .

(٢) محمد عبده : « حاشية على شرح الدواني للعقائد المضدية » ص ١٥٥ .

بإرادته ، ثم يصدرها بقدرته ما فيه ^(١) . ولولم يكن الأمر كذلك أفكان إجماع الناس يتعقد على نسبة الأفعال إلى أصحابها ؟ « الوجدان يشهد والحس يشاهد أن الذي يرفع يده بالسيف ويضرب آخر فيقتله ، هو الذي ضربه . ويقول الرائي والخبر إن فلاناً قتل فلاناً أو ضربه أو اعتدى عليه : فنسبة الأفعال إلى من صدرت عنه من العباد مما لا يحتاج إلى بحث ولا نظر » ^(٢) .

والذين ينكرون أن يكون للإنسان حرية ، ما عليهم إلا أن يفكروا في معنى الأوامر الإلهية : أفيقتل أن يكون لهذه الأوامر قيمة ما ، إذا لم يكن للإنسان الاختيار في أن يطيعها أو أن يعصها ؟ بل لقد قامت أحكام الشريعة جميعاً على هذا الأصل : وهو أن الإنسان مسئول عما يفعل : « ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به : إذ لا يعقل أن يُطالب شخص بما لا يقدر عليه وأن يكلف بما لا أثر لإرادته فيه » ^(٣) : وإذن فالوجدان والإجماع والعقل والشرع ، كلها متفقة على نسبة أفعال الإنسان إليه .

ولكن ليس قصد الشيخ من هذا أن يذهب إلى القول بأن للإنسان حرية مطلقة ، كما قد توهم البعض : فحرية الاختيار لا متناهية عند الله ، ولكنها متناهية عند الإنسان . ويرجع كل إنسان إلى تجاربه ، وما قد يقع له من خطوب وأحداث عندئذ يتبين أن في الكون قوةً أسمى من أن تحيط بها قدرته ، وأن وراء تدبيره

(١) محمد عبده ، ' رسالة التوحيد ' ص ٩٥ ، فارن ديكرت : « مبادئ الفلسفة »
ق ١ بند ٣٩ : « حرية إرادتنا تعرف بلا حاجة إلى دليل ... » . وبهذا المعنى أيضاً كتب
« برجسون » : يقول : « الإنية التي لا تخطئ في مشاهدتها تحسن نفسها حرة ... »
و « الحرية إذن واقعة حاصلة ، ولا يوجد من الوقائع التي يمكن مشاهدتها ما هو أوضح منها »
(برجسون : « المعطيات المباشرة للوجدان » (بالفرنسية) ص ١٤٠) .

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » الطبعة الثالثة ، ص ٤٥

(٣) محمد عبده : تفسير سورة العصر ، ص ٤٦

سلطاناً لا تصل إليه سلطته^(١) : ومما قام عليه الدليل ، بل يكاد يصل إلى البدهة أن « جميع الأشياء راجعة إلى ، ووجود الممكنات إنما هو نسبتها إليه ، ولا يتصور اعتبارها موجودة إلا إذا اعتبرت مستندة إليه ... ومثل هذا يقال في عظم قدرة الله ، وأنه إن شاء سلطنا من القدرة والاختيار ما وهبنا ، فهو أمر نشاهده كل يوم : ندبر شيئاً ، ثم يأتي من الموانع من تحقيقه ما لم يكن في الحسبان . وتتناول عملاً ، ثم تنقطع قدرتنا عن تكميمه : كل ذلك لا نزاع فيه . وشمول علم الله لما كان ، ولما يكون قام عليه الدليل ، ولا شبهة فيه عند المليين^(٢) . وإذن فالإنسان مضطر من جهة « أن يعتقد بأن الله خالق كل شيء على النحو الذي يعلمه » . وهذا هو معنى القضاء ؛ ثم لا بد له من جهة أخرى « أن يقرّ بنسبة عمله إليه » كما هو بديهي عند أهل النظر السليم .

والحق إننا إذا نظرنا إلى « القضاء » من وجه ما ، تبدى لنا ذلك اللفظ اصطلاحاً عربياً خاصاً يدل على ما يسمى في الفلسفة الحديثة « مبدأ العلية » . لقد كتب الشيخ من مقال في « العروة الوثقى » منذ أكثر من سبعين عاماً ما نصه : « كل حادث له سبب يقاربه في الزمان . والإنسان لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها ، وإن لكل منها مدخلاً ظاهراً فيما بعده » . فيتضح إذن أن كل ظاهرة من ظواهر الكون سببها العلة السابقة عليها ؛ « وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة . وليست الإرادة إلا أثراً من آثار الإدراك : والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات . فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة ما لا ينكره أبلة فضلاً عن عاقل ، وأن مبدأ هذه الأسباب التي

(١) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٦٦

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٤٦ ، قارن « تفسير الفاتحة »

ترى في الظاهر مؤثرة ، إنما هي بيد مدير الكون الأعظم الذي أبدع الأشياء على وفق حكمته ، وجعل كل حادث تابعاً لشبهه كأنه جزء له ^(١) وبعد هذه المحاولة الطريفة لتخطيط « مبدأ العلية » وفقاً للعقيدة الإسلامية ، يبين الشيخ المصرى في المقال نفسه أن ارتباط العلل ، ذلك الارتباط الذى يطلق الفلاسفة عليه اسم « التعيين » أو « الحتمية » هو مبدأ علمى تقوم عليه العلوم الإنسانية المختلفة ، كالتاريخ والاجتماع والسياسة وعلم النفس — فضلاً عن العلوم الطبيعية ^(٢)

على أن هذه ليست أول مرة في اللغة العربية يُستعمل فيها لفظ « القضاء » الإسلامى مرادفاً — فيما يبدو — للفظ « التعيين » الفلسفى أو العلمى ، ومخالفاً بهذا الاعتبار لمعنى « الجبر » الذى يدل على الإلزام والقهر وسلب كل حرية ؛ فلقد استعمل الفيلسوف ابن رشد ^(٣) من قبل لفظ « القضاء » بالمعنى الذى أراده هنا الشيخ محمد عبده .

ولكن الأمر الذى حرص الشيخ المصرى على إظهاره في هذه المسألة كلها هو أن الإسلام ليس — كما زعم الكثيرون — دين الجبر وإنكار الحرية . فذهب أهل الحق من المسلمين هو أن الله تعالى ، وإن كان يعلم ماسيحدث من الإنسان ، يترك له مع ذلك حرية أفعاله الخاصة . وليس في ذلك أى تناقض ، بل بالعكس إن انسجاماً عميقاً يتم بين فعل الإنسان وفعل الله : « ولا تخالف بينهما في الحقيقة : فالله فاعل من حيث العبد فاعل ، والعبد فاعل من حيث الرب فاعل ؛ والوجود في جميع مراتبه مختار » ^(٤) .

(١) « العروة الوثقى » . الطبعة الثالثة ، ص ١٢٠ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٢١ .

(٣) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة » القاهرة ١٣١٩ هـ ، ص ٨٥ —

٨٦ : قارن : أحمد أمين : « فحوى الإسلام » ج ٣ ص ٥٧ — ٥٨

(٤) محمد عبده : « رسالة الواردات » ص ٢١

فتبين من هذا أن نظرية محمد عبده في حرية الأفعال الإنسانية تتجاوز نظرية « الكسب » التي قال بها بعض علماء الإسلام^(١)، خصوصاً الأشعري، والجويني « إمام الحرمين »^(٢)؛ ذلك أن الشيخ عبده لا يلتمس الحرية — كما يريد جمهور الأشاعرة — في ذلك الفعل الوهمي، فعل القدره الحادثة التي لا أثر لها، وهي ما يسمونه « كسباً ». ثم هو لا يلتمس حرية الفعل في عدم التعيّن الناشئ عن غياب العلل الطبيعية. بل بالعكس نجد الحرية عنده عبارة عن تعيّن الإرادة التي ترمى إلى غاية، وتختار خير الوسائل لبلوغها.

و بناءً على ذلك صرح الفيلسوف المصري بأن واجب كل مسلم هو أن يعتقد

(١) يرى الأشعري أن للإنسان قدرة ولكن لا أثر لها؛ فهو حين يقوم بفعل من الأفعال يصبح الفعل مكسوباً له، ويصبح الإنسان مسئولاً عنه، وإن لم يكن هو نفسه فاعله. وإنما يخلق الله في نفس من ينسب إليه الفعل قبولاً لهذا الفعل على أنه هو صاحبه. وعلى هذا النحو يكون الإنسان على حد تعبير « د. ماكدونالد » أشبه « بجهاز سينما توغرافي »، يضاف إليه الاعتقاد بأنه هو نفسه الفاعل لكل ما يحدث (« أيزيس » م ٩ (١٩٢٧) ص ٣٣٣) فارن السنوسي : « التمهيد » طبع وترجمة لوسباني، ص ٦٩، ٢٣٧. ويرى الباحثون أن نظرية « الكسب » من أصعب المسائل في علم الكلام. وقد أثارت المسألة بين المتكلمين جدلاً كثيراً. وقد روى إبراهيم اللقاني بهذا الصدد أن هذه النظرية قد بدت في نظر المتكلمين المتأخرين على درجة من الغموض والخفاء جعلت بعضهم يضربون بها المثل قائلين : « أخفى من كسب الأشعري » (فارن : اللقاني : « نهاية المريد » و « الجوهرة » طبع لوسباني، الجزائر ١٩٠٧، ص ١١، ١٢ من المقدمة القرطبية و ص ١٥ من النص). وقد عرفنا من المذكرات التي قيدها الشيخ أحمد الحمصاني، أن محمد عبده صرح في دروسه بدار الافتاء بالأزهر، أن هذه النظرية، غير مفهومة (مخطوط غير منشور من دروس الأستاذ الإمام ص ١٠).

(٢) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٦٩ — فارن : « حاشية على شرح الدواني للعقائد العنصرية » ص ٨٥ وفيها يورد محمد عبده آراء إمام الحرمين، نقلاً عن كتاب « الإرشاد » ويذكر عبارته : « أما نفي القدرة والاستطاعة عن المكلفين فما يأباه العقل والحس. وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنعني القدرة أصلاً... فإذا لا بد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق... فالفعل يستند وجوداً إلى القدرة... » ولنلاحظ أنه على الرغم من هذه العبارة، وعلى الرغم من رأي محمد عبده في الجويني فيبدو أن إمام الحرمين لم يقل بنظرية تتجاوز نحو الحرية. فقد قال في « الإرشاد » : إن الإديان كلها قد أجمعت على استنكار القدرية ولعنهم (« الأرشاد » طبع وترجمة لوسباني ١٩٣٨ ص ١٤٧).

بأن الله خالق كل شيء على النحو الذى يعلمه ، وبأنه يجب عليه مع ذلك أن يقرّ بأن أعماله منسوبة إليه ، وأن يعمل بما أمره به ويتجنب ما نهاه عنه ، وذلك باستعمال تلك الحرية التى يجدها من نفسه^(١) . وليس على المسلم بعد هذا أن ينبعث فيما وراء ذلك ؛ وقد نهى القرآن والحديث عن الخوض والجدال فى « القدر » لما فيه من جسيم الخطر^(٢) . على أن الإيمان ليس بحاجة إلى بحث هذه المشكلة الغامضة ، وإنما التطلع إلى حلها هو « شرّ العقول فى طلب رفع الأستار عن الأسرار » . وليس فى مقدور العامة أن تنفذ بصائرهما إلى أسرار الحرية والقدر : فذلك شأن من شئون القليلين من أهل الولاية والصفاء^(٣) .

ما أحكم هذه الدعوة التى يوجهها الأستاذ الإمام إلى علماء المسلمين ليكفّوا عن ذلك المراء الباطل والجدل العقيم الذى استعبرت ناره زماناً حول تلك المسألة ! إن مما يستحق التنويه به فى هذا المقام هو أن محمد عبده قد استطاع بموقفه الحازم أن يخلص هذه المسألة كلها من المناقشات الطويلة القديمة التى أثارها المتكلمون عن أفعال الرب وأفعال العباد^(٤) . وهنا ، مرة أخرى ، قد انبثقت من تعاليم الفيلسوف المصلح تلك الروح « البراجماتية » التى أنقذت فكره وعمله من النزعات « المدرسية » الخائبة التى كانت وما فتئت إلى يومنا ذات سلطان كبير على النفوس .

٤ — أسباب هذا الموقف :

وإذن فقد ناصر محمد عبده نظرية حرية الإرادة مناصرة متصلة لم تنقطع . وإذا نساء لنا عن الدواعى والأسباب التى حملته على اتخاذ هذا المسلك ، وجدنا أن

(١) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٤٧ .

(٣) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٧٠ .

(٤) نرى الجوىبى مثلاً يخص لتلك المسألة نحو ستين صفحة من كتابه « الإرشاد » (انظر النص والترجمة ، طبع لوسيانى) .

الفيلسوف قد لاحظ من غير شك شئون الناس في البيئة التي نشأ وعاش فيها ،
وتدبر حجج كل فريق من أنصار الحرية وخصومها ، ووازن بين النتائج المنطقية
والعملية لموقف أولئك وهؤلاء بإزاء تلك المشكلة .

ولعل أشد ما أثر في نفسه ذلك المنظر البائس ، الذي طالما شهدته من عامة
المسلمين ممن كانوا يرزحون تحت ثقل الجبر والقضاء الذي لا مبرد له . ما أشد جهود
هؤلاء وتواكلهم وإشفاقهم على أنفسهم من السعي والكفاح ! وكأن لسان حالهم
يقول : ما دامت قدرة الله قد حددت من قبل كل شيء ، فليس من الحوادث
ما يقع خلافاً لما أراد الله . وإذا كان الله يعلم المستقبل منذ الأزل فلا بد أن
المستقبل يكون على نحو ما يعلمه الله . وإذن فما فائدة العمل ؟ وفيما تتكلف العناء
والنصب ؟ إننا لا نغير قط شيئاً بما كتب علينا في لوح العالم الآخر . أفليس خيراً
لنا أن نسلم أمورنا إلى المقادير دون أن نفرض على أنفسنا جهوداً مقضياً عليها
بالضياع؟^(١)

نهض الأستاذ الإمام في قوة محتجاً على أمثال هذه التأويلات ، فقال إن الله
لم يأمرنا أن نهمل واجباتنا بحجة التوكل عليه : فإن مثل هذا لمن سخط الرأي ،
ولا يمكن أن يحتج به إلا قوم لا أخلاق لهم ولا دين^(٢) . وينبغي أن نرى في هذا
الموقف التمس نتيجة تأويل فاسد وتحريف للعقيدة . ولطالما ارتفع صوت الأستاذ
الإمام معلناً أن الإسلام يخالف الجبر ، وأن القرآن قد أيد الحرية بصراحة ومن

(١) يبدو أن محمد عبده قد خطر بباله هنا ما قاله « إرنست رنان » في محاضراته المشهورة
التي ألقاها في السريون في ٢٩ مارس ١٨٨٣ عن « التعاليم الإسلامية والعلم » وذهب فيها إلى
أن عقيدة الجبر عند المسلمين من شأنها أن تخنق الروح العلمية ، وأن تحول دون المضي في
سبيل التقدم (انظر : « جورنال دي ديبا » باريس . ٣ مارس ١٨٨٣ ؛ وأيضاً : رنان :
« التعاليم الإسلامية والعلم » (طبع كالمان ليقي باريس ، ص ٢٣) انظر أيضاً رد السيد
جمال الدين الأفغاني على « رنان » في « جورنال دي ديبا » باريس ١٨ مايو سنة ١٨٨٣ .

(٢) « العروة الوثقى » الطبعة الثالثة ، ص ١٢٧ قارن : شارلز أدمس : « الإسلام
والتجديد في مصر » (بالإنجليزية) ص ١٥٥

غير مواربة في نحو ست وأربعين آية . وإذا كان هناك آيات أخرى قد يكون فيها ما يفيد فكرة القهر والجبر ، فلم ترد تلك الآيات إلا لتقيم القوانين الإلهية العامة التي نسميها « نواميس الكون »^(١) .

وليسمح لنا أنصار نظرية « الجبر » بأن نذكرهم بالمثل الأعلى الذي قدمه النبي وصحابته للناس : إن أقوال نبي الإسلام ، وسلوكه وتصرفاته ، تشهد كلها بما كان له من إيمان لا يتزعزع بحرية الأفعال . أفنحن بحاجة إلى أن نفيض القول في نشاطه وفي مشابرة وجدده وعلو همته ؟ « هل يُقَلُّ عنه أنه اتكأ يوماً على وسادته ، واكتفى بالاستسلام للقدر في إتمام دعوته ، قائلاً : الذي كفل لي النصر يكفيني التعب ، وضمان الله لإعلان كلمة دينه تغنيني عن النَّصَبِ اكلاً ، بل لم تكن تزيده الوعود الصادقة إلا نشاطاً ، ولا تجد العصمة الإلهية من نفسه إلا حزمًا واحتياطاً »^(٢) . وجاء أصحاب النبي على أثره وتبعهم من جاء بعدهم من السلف الأولين « وكانوا أكمل الناس إيماناً بإحاطة علمه وشمول قدرته ، وأعرف الناس بقدر ما آتاهم الله من قوتي العقل والاختيار . وكانوا أسوة في السعي ، ومثلاً في الدأب والكسب »^(٣) ، حتى كان من آثارهم في نشر الإسلام ما لم يستطعه ولم يحلم به الضعفاء والمتواكلون .

أليس في ذلك ما يُفعم الجبهة المقلدين ، وأدعياء الولاية والتصوف الذين أفسدوا عقائد العامة في بلاد الإسلام بالجبر والخرافات ؟ « أولئك الدراويش الخبيثاء أو البله الذين يغشون أطراف الجزائر وتونس ، ولا يخلو منهم النوم قطر من

(١) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٢ ص ٤٢٢

(٢) إن ما اتصف به النبي محمد من صفات الهمة والعزم يتبدى لنا في صورة أوضح إذا عرفنا أن العرب قبل الإسلام كانوا من أهل الجبر : (انظر : ساليبروري في مقال في « جريدة الجمعية الشرقية الأمريكية » م ٣ ص ١٠٦ . وانظر أيضاً : السيد عبد الحميد الزهراوى : « الفقه والتصوف » ١٩٠١ ص ٤٨ ب) .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٣

أقطار الإسلام ممن اتخذ دينه متجراً يكسب به الحطام ، وجعل ذكر الله آلة لسلب الأموال من الطعام»^(١) .

أجل إن أوائل المسلمين كانت حياتهم في صميمها سعيًا وعملاً . ولكن للأسف « تنأت بينهم رهوس كأنهم رهوس الشياطين . جاء الموالى من الفرس والرومان ، ولبسوا لباس الإسلام ، وحلوا إليه ما كان عندهم من شقاق ونفاق ، وأحدثوا في الدين بدعة الجدل في العقائد ، وخالفوا الله ورسوله في النهى عن الخوض في القدر ، وخدعوا المسلمين بهرج القول وزور الكلام ، حتى كان ما كان من تفرقهم شيعاً » . ووجد من المسلمين فرقة تعرف بالجبرية . ولكنها ضعيفة ضئيلة يقذفها الحق ويطردها العقل وينبذها الدين ، حتى انقرضت بعد ظهورها بقليل ... « وغلب على المسلمين مذهب التوسط بين الجبر والاختيار ، وهو مذهب الجدل والعمل وصدق الإيمان . وأخذ عن المسلمين في أخريات الأيام أهل النظر من النصرانية مثل بوسويه ، ومن مال ميله ، وتبعهم الجمهور الأعظم ... »^(٢) .

إن الذين ينكرون الحرية يحتجون بالآية القرآنية القائلة : « والله خلقكم وما تعملون »^(٣) . وهم يفسرون هذه الآية على معنى أن الله هو خالق أعمال الإنسان . ولكن الفيلسوف المصري يلاحظ أن هذه الآية نفسها تقول : « وما تعملون » : فهي بذلك تفيد نسبة العمل إلى الإنسان^(٤) . ولكنهم قد يزعمون بعد أننا إذا صرحنا بحرية الإنسان ، فقد رفعنا إرادته إلى مرتبة الإرادة الإلهية ؛ وهذا يؤدي إلى الشرك بالله ، وهو كبيرة الكبائر .

(١) رشيد رضا « تاريخ » ج ٢ الموضع السابق نفسه

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٣ بع .

(٣) القرآن الكريم ، سورة الصافات : آية ٩٦

(٤) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٤٥

لكن الفيلسوف المصرى يدفع هذا الاعتراض على وجه لا يخلو من طرافة ،
فيبين أن الإنسان الذى يقترب من الشك ، ليس هو الإنسان الذى يعول على
قواه الخاصة ، ويمد نفسه مسيطراً على أفعاله ، بل المشرك هو ذلك الذى يعتقد
أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الطبيعية الظاهرة ، وأن لشيء من
الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة الناس^(١) . ثم إن المشرك هو من يعظم
سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر الإنسان عليه ، كالاستنصار فى الحرب بغير قوة
الجيوش ، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التى هدانا الله إليها ،
والاستعانة على السعادة الأخروية أو الدنيوية ، بغير الطرق والسنن التى
شرعها الله^(٢) .

* * *

هـ — يلحق بهذا الأثر الذى لطائفة « الجبرية » أثر نشره الزهاد والمتصوفة ،
أى أثر أنصار التوكل . و « التوكل » معناه الثقة بالله والخضوع التام لإرادته ؛
فالمتوكل إذن هو ذلك الذى لا يحفل مطلقاً بما يساور الناس ؛ بل هو يأبى أن
يهم حتى بمصالحه الخاصة ، ولا يخالجه القلق بشأن الغد^(٣) ...
وهذه النظرية أصلها رواقى — فيما نرى —^(٤) . ولعل بعض البواعث
السياسية قد شجعتها^(٥) ، فتأصلت فى أذهان العوام ، وبقيت حليفة النصر طوال

(١) قارن : السنوسى : « التمهيد » ص ٧٣ ؛ وكذلك : ابن تيمية : « رسائل
ومسائل » م ١ ص ١٤١ (طبع رشيد رضا ، القاهرة ١٣٤١ هـ) .

(٢) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٦٨

(٣) انظر جولدتسيهر : « عقيدة الإسلام وشريعته » (الترجمة الفرنسية) ص ١٢٥
بج ، ١٣٠ ؛ مسينيون : « استشهاد الحلاج » (بالفرنسية) ص ٥٩ ؛ الهجویری : « كشف
المحجوب » (ترجمة نيكلسون) ١٩١١ ص ١٩ ، ١١٧ ، ١٢٦ ، ١٤٦ ، ١٥٣ ، ١٨١

(٤) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ١٩٤٥ (فصل الأخلاق الرواقية) .

(٥) وهووزن : « الدولة العربية وأصلها » (بالألمانية) برلين ١٩٠٢ ص ٢١٧ ،

٢٣٥ — وقد كان هذا أيضاً رأى محمد عبده فى « الإسلام والنصرانية » ص ١٠٨ — ١٠٩

العصور التي ساد فيها ضعف المسلمين ، حتى عصر محمد عبده . وفي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وجد من المتصوفة ، بل من الفقهاء والعلماء ، من أعلنوا هذا التوكل ، الذي طالما ظهر في ثوب الجود والقعود عن السعي والعمل .

ولشد ما كان أولئك المسلمون محتجون على ترك العمل بالقدر وبقول النبي : « لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير ، تغدو خماصاً وتروح بطاناً »^(١) ! وهم يفسرون ذلك بأننا لو ألقينا أثقالنا على الله ، وتركنا أسباب السعي في معاشنا وكسبنا ومسكننا ومأكلنا لرزقنا كما يرزق الطير . أما محمد عبده فيجيب في غير تردد بأن هذا التفسير خطأ بعيد عن المعنى المراد . ولو صح ما يذهبون إليه لقال النبي : « لرزقكم كما يرزق الطير ، تلبث في أعشاشها وتفتح أفواهها ، فتصبح خماصاً وتمسي بطاناً ! »^(٢) .

وإذن فالأستاذ الإمام يرى لذلك الحديث معنى مخالفاً لما يزعمون : يرى أن المراد به هو أن الطير إنما تسير في تحصيل معاشها على الغريزة التي أودعها الله فيها : ألهمها معرفة الأماكن التي فيها أقواتها ، كما ألهمها السعي إلى تلك الأماكن لتصيب أقواتها منها ، فهي تعمل بإرادتها وفقاً لذلك الشعور الذي أودعه الله فيها — وبهذا المعنى ينبغي أن يفسر التوكل : العقل للإنسان بمثابة الغريزة عند الطيور ؛ ولسنا أناساً حقاً إلا إذا عشنا على وفاق مع العقل^(٣) .

(١) يقول جولدتسيهر : « إن ما يسترعى النظر أن عبارات الإنجيل التي كثر استعمالها في الدعوة إلى الزهد (متى ٦ — ٢٥ — ٣٤ ؛ ولوقا ١٢ — ٢٢ — ٣٠) والتي ورد فيها ذكر طيور السماء التي لا تبذر ولا تحصد ولا تجمع المحاصيل ، بل يرزقها الله فتجد أقواتها ، هذه العبارات تكاد تكون موجودة بنصها في قلب تلك النظريات عن التوكل (« عقيدة الإسلام وشريعته » بالفرنسية ص ١٢٦) .

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٨٦ — ٨٨

(٣) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٧٠

ويمكن أن يقال إن ما يمتاز به الإنسان هو أنه مفكر ، وأنه حر . والإنسان لا بد له أن يعمل في الدنيا إذا أراد أن يحيا حياة طيبة : ينبغي أن يستعمل ملكاته العقلية . استعمالاً مشروعاً ، باحثاً عن أفضل الوسائل لغايات أفعاله^(١) . وبعد أن يتخذ الأسباب يناجي ربه بسره : « إني قد أتيتُ بما في استطاعتي على مقدار ما وهبتي . وما بقي مما لا أعلم ولا أملك ، فهو في يدك ؛ فأعني بقدرتك ، ولا تحرمني معونتك » ، ثم يمضي في عمله^(٢) .

فالتوكل إذن ليس شيئاً آخر غير الثقة بالله ، مع استعمال العلل الطبيعية من أجل غايات ترسمها عقولنا^(٣) . « فلا نكون متوكلين حق التوكل حتى نستعمل نفوسنا في الوسائل التي توصلنا إلى بلوغ الغاية من أعمالنا ، وأن نجيد الاستعمال حتى لا يقع لنا ضلال في طرق الوصول إلى المقصود »^(٤) .

وإذا كان محمد عبده يبدي تلك الحماسة في مناهضة الآراء الخاطئة والسعي لتقويمها ، فذلك لأن النتائج العملية لهذه المعتقدات بيّنة جداً : فإلى جانب المسلمين الأتقياء المخلصين في تقوam ، انتشرت طوائف وشراذم من ضعفاء النفوس وأهل البطالة الذين يرتاحون إلى تبرير عجزهم ووهن عزائمهم بالاستناد إلى نظرية سهلة وعقيدة متواككة ؛ بل لم يخلُ الأمر من وجود علماء في الأزهر يثبون في نفوس الشبان أمثال هذه الأوهام . ومحمد عبده يوجه إليهم شديد اللوم والتقريع ، إذ يقول : « إن الواحد منا إذا لاح في ذهنه نور إلهي يرشده إلى طريق العلم يأتيه معارض يقول له : إن الحالة الحاضرة هي ما قدر الله لا حيلة لنا فيها ؛ فالمرء متوكل على الله مسير بحسب القدرة . فعلينا بتسليم أمورنا إليه تعالى والتوكل عليه . وبذلك ينطفئ »

(١) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٩٠

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٣٠

(٣) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٦٦

(٤) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٩٠

النور الذى لاح بذهنه ، وبعد أن كان خطر بباله داعى العمل ، ينزع للبطالة والكسل . والعجب أنهم يظنون هذه الوسوس من العقائد الدينية . ولكن الدين يتبرأ منها ، وما للدين عدو أضرّ من أمثال هذه الاعتقادات «^(١) .

وفى مثل هذه الظروف كيف لا يعرقل التواكلون سير التقدم ؟ ولكن بما يزيد فى هذا التواكل سوء مغبة أن يشهد الفكر كيف يستفيد من استمرار هذه الحال بعض الأجانب وذوى المطامع ممن لا ضمير لهم ، وبعض الحكام والمشتغلين بالسياسة والمتطلعين إلى الحكم ، وجميع من لهم مصلحة فى استعباد الشعب والسيطرة عليه وتوجيهه وفقاً لرغباتهم وشهواتهم .

ومحمد عبده يحيل النظر فى المشهد القائم الذى تقع عليه عيناه : استبداد وجور وفساد ! وتصريف شئون الأمة ، لتحقيقاً لغايات عامة ، بل قضاءً لما رآب شخصية ، وإشباعاً لمطامع وقتية ... ذلك كله يقترب باسم «القضاء» الذى لا مفر منه ، والمقادير التى ليس للإنسان فى تصرفها حول ولا قوة ! يرى محمد عبده ذلك المشهد ، فيحزّ الألم فى نفسه الحساسة ويستشيطها غضباً ، وكأنما يقول : أفليس من الممكن إذن أن نوقظ تلك الجموع النائمة وأن نفهمها أنها بنومها تترك نفسها لقمة سائغة للطامعين ؟ وما أكبر جريمة أولئك الذين يعملون على نشر أمثال هذه الخرافات والوسوس بين المسلمين !^(٢) . نعم إننا لا ننكر أن عقيدة القضاء والقدر قد خالطها فى نفوس بعض العامة من المسلمين شوائب من عقيدة الجبر — وربما كان هذا سبباً فى كثير من الرزايا التى ابتلوا بها فى هذه العصور الأخيرة — ومن أجل ذلك رجو الراسخين من علماء العصر « أن يبذلوا جهدهم

(١) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٨٥

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٨٦ . يبدو أن محمد عبده يشير إلى بعض أصحاب الطرق الصوفية الذين انتشروا فى مصر فى أواخر القرن التاسع عشر . فزادت حملات المصلح فى تقديم (انظر أيضاً : رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٤) .

في تخلص هذه العقيدة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع ، وأن يذكروا العامة بسنن السلف الصالح والتقاليد الإسلامية الصحيحة ، وأن ينشروا بينهم ما أثبتته أئمة الإسلام ، أمثال الغزالي ، من أن التوكل والركون إلى القضاء طلبه الشرع منا في العمل لا في البطالة والكسل ، وأن الله ما أمرنا أن نهمل فروضنا وننبذ ما أوجب علينا بحجة التوكل عليه ^(١) . فينبغي إذن أن يقوم المفكرون منا بإصلاح حاسم شامل . وذلك غير ممكن إلا إذا رجعنا إلى فكرة صحيحة عن معنى القضاء والقدر ^(٢) .

إن القضاء إذا فهم على الوجه الصحيح ، أي إذا خلصناه من شناعة الجبر ، لا يمكن أن يكون له على الأخلاق إلا أثر حميد ^(٣) : إنه يبعث النفوس على الإقدام والشجاعة واحتمال المكاره واقتحام الأهوال ، ويبث فيها روح التضحية ، ويطبعها على الثبات والسخاء ، وبذل ما هو عزيز في سبيل الفكرة والعقيدة . « والذي يعتقد أن الأجل ^(٤) محدود ، والرزق ^(٥) مكفول ، والأشياء بيد الله ، يصرفها كما يشاء ، كيف يرهب الموت في الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته أو ملته ؟

(١) « العروة الوثقى » ص ١٢٨

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٣٩١

(٣) هذه الفكرة التي عبر عنها أولاً في « العروة الوثقى » سنة ١٨٨٤ سيتناولها الشيخ السوسى فيما بعث ، ويعتمد عليها في حث المسلمين على قتال الإيطاليين إبّان حرب طرابلس (انظر بيان السيد السوسى المنشور في « المؤيد » ، القاهرة ٢٩ يناير ١٩١٢ ؛ (قارن : مجلة « الإسلام » (بالألمانية) المجلد ٣ ص ١٤٤) .

(٤) يقرر القرآن الكريم أن كل من يموت فقد عاش الأجل المحدد له : « وإذا جاء أجلهم لا يستقدمون ساعة ولا يستأخرون » (انظر عن « الأجل » كتاب « المواقف » طبع استنبول ١٢٨٦ هـ ، ص ٥٢٥ ، وانظر أيضاً : إمام الحرمين : « الإرشاد » طبع وترجمة فرسية بقلم لوسيانى ، سنة ١٩٣٨ ، النص ص ٢٠٦ — ٢٠٨ والترجمة ص ٢٠٧ — ٢٠٩ .

(٥) انظر عن الرزق : فنسك : « العقيدة الإسلامية » (بالإنجليزية) ص ٢٦٧ ولمعرفة رأى المعتزلة ورأى خصومهم انظر إمام الحرمين : « الإرشاد » طبع لوسيانى ، النص ص ٢٠٨ — ٢٠٩ ؛ وعمر النسفى : « العقيدة » طبع كورتن ، لندن ١٨٤٣ رقم ٣

وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله في تعزيز الحق ، وتشيد المجد على حسب
الأواصر الإلهية وأصول الاجتماعات البشرية ؟ »^(١) .

٦ — العودة الى الحرية سبيل النجاة :

والانصراف عن الاعتقاد بالجبر معناه إيقاظ القوى الأخلاقية والتمسك بالعزة
القومية والدينية ، ومعناه السير على آثار النبي وصحابته وعلى آثار أبطال الإسلام .
عندئذ يعلم الفاصبون والمغرضون والطامعون أنه لم يعد لهم أمل في الاعتماد على حال
موانية لأغراضهم الخفية من مشروعة وغير مشروعة .

وفكر محمد عبده يتجه هنا إلى أهل الاستعمار وأعداء وطنه من جهة ، وإلى
جميع الذين يتشبهون عن الإسلام بفكرة مرادفة للجبر والقهر ونفي كل حرية من
جهة أخرى . ومن قرأ رد الأستاذ الإمام على « هانوتو » بتبين فيه لهجة لا تخلو
من اعتزاز وثقة بالنفس . فقد زعم « هانوتو » أن مسافة الخلف بين الإسلام
والنصرانية واسعة ، من حيث البحث في القدرة الإلهية والحرية الإنسانية ،
وأن الإسلام بتمسكه بعقيدة القضاء والقدر ، إنما ينحط بالإنسان إلى أسفل درك ،
ويرفع الإله عنه في علاء لا نهاية له ؛ في حين أن عقائد المسيحية ترتفع بمعتقداتها
إلى أعلى مراتب الكمالات الإنسانية .

على ذلك الزعم أجاب الأستاذ الإمام في قوة :

هل نسي مسيو هانوتو أن البحث في القدر لم يختص بملة من الملل ، وأن
منشأ الكلام فيه هو الاعتقاد بإحاطة علم الله بكل شيء وشمول قدرته لكل
ممكن ؟ وهل نسي أن الخلاف في المسألة قد عظم بين المسيحيين أنفسهم قبل
الإسلام ، واستمر إلى هذه الأيام ؟ إن أتباع « القديس توما » وإن « الدومينيكيين »

(١) « العروة الوثقى » ص ١٢١ ، ١٢٢

وإن في خطب « لوثر » و « كلثان » ما يثبت قول المسيحيين بالقدر ونزوعهم إليه^(١). ويذكر محمد عبده أن « بوسويه » حين اتخذ موقفاً وسطاً بين الجبر المطلق والحرية الخالصة^(٢) لم يصنع أكثر من اتخاذه موقفاً إسلامياً في صميمه^(٣).

وقد بلغ من انسياق محمد عبده في حماسه للحرية ، وحملته على الجبر أن قال في « العروة الوثقى » : « ليس في وقتنا الحاضر مسلم — سواء كان سنياً أو شيعياً أو زيدياً أو اسماعيلياً أو وهابياً أو خارجياً — يعتقد بالجبر المحض ... بل جميع هذه الفرق الإسلامية تعتقد بخلاف ذلك : أن جزءاً من أعمالنا منسوب إلى الإرادة ، وذلك ما يسمى بالكسب ، وهو عندنا مناط الثواب والعقاب »^(٤).

الحق أن حيوية الإسلام وقوة الأمة كلها في هذه المسألة . وهذا ما أدركه المصلح المصري حق الإدراك . لم يكن من طبعه أن يلزم جانب الصمت بإزاء ما تنطوي عليه بعض العقائد من خطر ؛ فلسنا نعجب إذن من تطور حياته العقلية ، ذلك التطور السريع الملحوظ :

كان في شبابه الأول مأخوذاً بسحر التصوف ، مشغولاً بحياة السر والباطن . ولكن سرعان ما أعرض عن التصوف وطرقه ، وانصرف عن الخلوة والعزلة ، وأقبل على الحياة العامة ! وكلما زاد شعوره بما عليه من رسالة في نهضة بلاده

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢١ ؛ أيضاً : طلعت حرب : « أوروبا والإسلام » (بالفرنسية) القاهرة ١٩٠٥ ص ٤٨ — ٤٩

(٢) انظر : بوسويه « رسالة في حرية الإرادة » (بالفرنسية) فصل ٩

(٣) انظر : رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٠ ؛ كارا دو ثو : « مفكرو الإسلام » (بالفرنسية) ج ٥ ص ٢٦٥ — ٢٦٧ ؛ محمد عبده : « حاشية » ص ٨٦ .

(٤) « العروة الوثقى » ص ١١٨ — ١١٩

وإيقاظها ، زاد إعراضه عن نوع حياته الأولى ، حتى أفضى به الأمر إلى مناهضة الصوفية في مختلف صورها وميولها^(١) .

* * *

٧ — وجلة القول إن شعور محمد عبده الأخلاقي ، ووطنيته المتأججة العاملة قد دفعاه إلى اطراح الكثير من المعتقدات الفاسدة ، إما جهرةً وفي صراحة لا تعرف هواده ، وإما بالتخلص منها تخلصاً طريفاً ، وذلك بتأويلها تأويلاً جديداً لم يسبق إليه في أغلب الأحيان^(٢) .

صحيح أن الأستاذ الإمام قد استبقى في مذهبه غير قليل من الصور التقليدية لبعض المشكلات الفلسفية أو الدينية . ولكن تلك المشكلات قد تغيرت عنده في مضمونها وفحواها عما كنا نعهد عند أسلافه من الفلاسفة ورجال الدين المسلمين . ومهما يكن من طرافة النظرة عند الأستاذ الإمام في هذا الموضع أو في غيره ، فإن هنالك شيئاً لا شك فيه : وهو أنه كان حريصاً الحرص كله على أن يقيم فلسفة إسلامية قوية ، تدعو إلى تعاليم الحرية ، وتبث أخلاق الصبر والجهد والعمل ، فتوقظ العالم الإسلامي من حال النعاس والكلال والجمود ، وتبعث فيه أملاً كان من قبل حقيقةً واقعة ، وتعيد إليه سابق مجده في مجالات العلم والدين والأخلاق والاجتماع والسياسة والفلسفة جميعاً .

(١) انظر في كتابنا هذا الفصل عن « موقف الإمام من النصوف » .

(٢) قارن الترجمة الفرنسية لرسالة التوحيد ، (مقدمة المترجمين) .

الفصل الخامس

نظرية الخير

١ — خصص محمد عبده، في « رسالة التوحيد » بضع صفحات قوية الدلالة لمسألة الخير والشر في علاقاتهما بالعقيدة والعمل . فقد حاول في مستهل عرضه أن يقيم نوعاً من التناسب أو التوازي بين وجهتي النظر الأخلاقية والجمالية ، وهو تناسب قد تستلزمه طبيعة اللغة العربية : فلفظ « الحُسْن » في العربية يعنى في وقت واحد « الجمال » و « الخير » ؛ وكذلك لفظ « القُبْح » يعنى « الشر » و « الدمامة » . فيبدو إذن أن استعمالات اللغة نفسها تدل على هذا التناسب بين القيم الثلاث الكبرى ، قيم الحق والخير والجميل : فنحن نستعمل لفظ الحُسْن بمعنى من هذه المعاني الثلاث ، فنقول : منظر حَسَن ، ورأى حَسَن ، وعمل حَسَن ، بمعنى منظر جميل ، ورأى صائب ، وعمل صالح .

٢ — وقد عالج محمد عبده أولاً الجمال في الأشياء المحسوسة ، ثم في الأشياء المعقولة . وأخذ بهذا الاعتبار يوازن بين الحُسْن في مختلف مجالات الفن والعلم والأخلاق . وهذا التناظر في القيم قائم عند محمد عبده ، كما كان قائماً عند المعتزلة ، على نحو أصبح الآن مألوفاً لنا بفضل تعالٍ « لالند »^(١) وكتابات « شلر »^(٢) ومحمد إقبال وكثير غيرهم من الفلاسفة المعاصرين^(٣) . لقد كان الموسيقار العظيم

(١) فارن : لالند : بحث في « المجلة الفلسفية » (بالفرنسية) يوليو ١٩١١ وكذلك :

لالند : « نفسية الأحكام التقويمية » (بالفرنسية) القاهرة ١٩٢٩ ص ١٢

(٢) راجع : شلر : بحث في كتاب « مؤتمر الجمعيات الفلسفية » بالفرنسية ، السربون سنة ١٩٢١ ص ١١٩ بع ؛ شلر : « المنطق للاستعمال » (بالإنجليزية) ١٩٢٩ ف ٣

(٣) انظر بوجليه : « دروس في الاجتماع عن تطور القيم » (بالفرنسية) باريس ١٩٢٢

« شومان » يقول إن قواعد الأخلاق هي أيضاً قواعد الفن . وقد قصد بذلك أن الجمال في العمل الفني بمنزلة الخير في العمل الأخلاقي ؛ فالواجب نفسه الذي يُلزم الفنان أن يبحث عن الجمال ، يُلزم الإنسان أن يبحث عن الأخلاق .

ويقول محمد عبده إننا « نجد في أنفسنا بالضرورة تمييزاً بين الجميل من الأشياء والقبيح منها »^(١) . فإن اختلف الأفراد في مشاربهم فإن للإنسانية مع ذلك معياراً عاماً وشعوراً فطرياً بالجمال والانسجام . « وانفعال أنفسنا في الجميل بهجة أو إعجاب ، ومن القبيح اشمئزاز وجزع »^(٢) .

لكن كما يميز الإنسان بين الحسن والقبيح في المحسوسات يستطيع أن يميز بينهما في المعقولات .

ويبقى بعد ذلك تناظر ثالث يضعه محمد عبده بين الأكوان والأفعال ، فهو يقول : « الأفعال الإنسانية الاختيارية لا تخرج عن أن تكون من الأكوان الواقعة تحت مداركنا ، وما تنفعل به نفوسنا عند الإحساس بها أو استحضار صورها يشابه كل المشابهة ما تنفعل به عند وقوع بعض الكائنات تحت حواسنا أو حضورها في مخيلاتنا »^(٣) .

٣ — ويبدو أن محمد عبده يستعمل لفظ « الحسن » في المعاني الثلاثة الرئيسية التي كان يستعمله فيها المتكلمون^(٤) ، مضيفاً إليها تحليلات بسيكولوجية أدق وأحدث .

(١) « رسالة التوحيد » ص ٧٣ (الطبعة الخامسة) .

(٢) « رسالة التوحيد » ص ٧٤ ؛ قارن : النزالي : « الإحياء » ج ٤ ص ١٢ بع . وفيه يقرر أن الإنسان يحب كل ما هو جميل ، سواء بالصورة الخارجية أو بالصورة الداخلية ، ويقول إن الجمال والبهاء موجودان كذلك في الأمور الحسية ، فنحن نقول : هذا طبع جميل وهذه حياة جميلة (قارن كارا دو فو : « النزالي » (بافرنسية) ص ٢١٩ ، ٢٢٢ .

(٣) « رساله التوحيد » ص ٧٣

(٤) راجع في مسألة الحسن والقبح عند المتكلمين كتاب « المواقف » (طبع استنبول سنة ١٢٨٦ هـ) ص ٥٢٩ — ٥٣٥ ؛ قارن : الشهرستاني « نهاية الإقدام » ، طبع =

(أ) المعنى الأول للحسن هو الكمال^(١) ، والقبح هو النقص ، سواء في الأمور الأخلاقية أو في الأمور العقلية « فالحسن في المعقولات — كالوجود الواجب ، والأرواح اللطيفة ، وصفات النفوس البشرية — له جمال تشعر به أنفس عارفيه ، وتنهر له بصائر لاحظيه » . ومن جهة أخرى هل في الناس من ينكر القبح في نقص العقل وسقوط الهمة وضعف العزيمة ؟ « ويكفي أن أرباب هذه النقائص المعنوية يجاهدون في إخفائها ، ويفخرون أحياناً بأنهم متصفون بأضدادها »^(٢) .

(ب) والمعنى الثاني للحسن هو علاقة الملاءمة إما لطبيعتنا ، وإما للأغراض التي يستهدفها العقل . أما الملاءمة لطبيعتنا فهي ما يلذ لنا ؛ والتمييز بين الحسن والوجود « اللهم إلا في قوة الوجدان وتحديد مرتبة الجمال والقبح »^(٣) .

وأما الملاءمة للأغراض التي يستهدفها العقل فهي النافع بمعناه الواسع^(٤) . وحكم القيمة الذي يصدره الشخص تبعاً للمنفعة هو عمل عقلي . وبقدر ما يرتقى الإنسان في سلم الموجودات ، يكون إثاره لما ينفع على ما يلذ « ويختص الإنسان بالتمييز بين الحسن والقبح بهذا المعنى إذا أخذ من أكل وجهاته »^(٥) .

وإذن فنحن نصف بالحسن والجمال الأفعال التي يكون فيها منفعة للفرد أو للجماعة ، حتى ولو كانت هذه الأفعال تثير النفور أو الألم وقت حصولها . وفي

= ورجة جيوم ، اكسفورد سنة ١٩٣٤ (النص ٣٧٠ — ٣٩٦) ؛ الفخر الرازي : « معالم أصول الدين » ، ص ٨٣ — ٨٨

(١) جوللو : « منطق أحكام القيمة » (بالفرنسية) ف ٣

(٢) « رسالة التوحيد » ، ص ٧٤ — ٧٥

(٣) « رسالة التوحيد » ، ص ٧٦ — ٧٧

(٤) « رسالة التوحيد » ، ص ٧٧

(٥) « رسالة التوحيد » نفس الموضع .

جميع المجالات نجعل للمثابرة وبذل الجهود قيمة أعلى من إيثار العافية والراحة وقلة المبالاة . ومن هنا نصف بالجمال الكفاح من أجل الوطن ، والتضحية في سبيل العلم ، والدفاع عن قضية نبيلة ، على الرغم من التضحيات أو الآلام التي تتطلبها معاناة مثل هذه الأعمال في أغلب الأحيان^(١) .

(ح) والمعنى الثالث للحسن والقبح هو ما ينطبق على المدوح والمذموم^(٢) . لقد ذهب الأشاعرة والمعتزلة إلى أن العقل يدرك الحسن بالمعنيين الأولين . ولكن هذا المعنى الثالث موضع خلاف ظل قائماً بين المتكلمين . فالأشاعرة يرون أنه ليس الحسن حُسنًا أو القبح قبحًا من ذاتهما ولا بصفات ملازمة للأشياء تجعلها تبدو خيراً أو شراً ، جميلة أو قبيحة ، بل إن الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه : فالشرع يضمنى على الأفعال ما نصفها به من صفى الحسن والقبح . وبناءً على هذا يمكن أن نتصور انقلاباً في قيم الأشياء إذا حالا للشارع أن يقلب أوضاع الأمور ومعايير الأحكام ، بحيث يصير الحسن قبيحاً والقبح حسناً ، كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة^(٣) .

٤ — فظاهر من مذهب الأشاعرة أن القانون الإلهي ، منظوراً إليه في صفته المطلقة ، يبدو للوجدان شيئاً بلغ من الاعتساف مبلغاً يجعلنا نخلط بينه وبين الجبر الذي لا محيد عنه . ومن هنا نفهم السبب الذي من أجله لم يستطع محمد عبده الأخلاقي أن يرتضى دعوى يرى فيها القضاء المبرم على الحرية التي طالما نهض للذود عنها . وإذن فقد آثر محمد عبده ، عن قصد وعن بينة ، ودون أن يخرج قط

(١) « رسالة التوحيد » ص ٧٨

(٢) قارن : « المواقف » ص ٥٣٠ وقارن : محمد صديق خان : « حصول المأمول » ، (طبع استنبول ١٢٩٦ هـ ص ٣٥) .

(٣) « المواقف » ، ص ٥٢٩ : قارن : الصهرستاني « نهاية الإقتدار » طبع جيوم (النص ص ٣٨٨ ، ٣٨٩) .

عما عهدنا فيه من سداد النظر ، أن ينضوى تحت لواء المعتزلة^(١) والفارابي^(٢) وابن رشد ، أولئك الذين ساورهم من غير شك مثل ما ساوره من قلق على الحرية^(٣) فقد ذهب هؤلاء إلى أن التمييز بين الخير والشر أمر طبيعي يدركه الناس جميعاً من غير حاجة إلى شرع أو عرف^(٤) . ويضيف محمد عبده أن الإنسان يجد هذا التمييز في نفس وجدانه^(٥) ، فإنه بما فطر عليه من حس وعقل قادر على التمييز بين الحسن والقبح في جميع معانيهما ، دون انتظار لما يقضى به العرف أو ما يأمر به الشرع . وتعقل ذلك ميسور ، والشاهد عليه ما نراه في بعض أصناف الحيوان ، وما نشهده في أفاعيل غرار الصبيان قبل تعقل ما معنى الشر ، وكذلك ما وصل إلينا من تاريخ الإنسان وما عرف عنه في جاهليته^(٦) .

٥ — ونستطيع أن نلاحظ في هذا الصدد أن المناقشات التي أثارها المتكلمون المسلمون حول هذه المسألة لا تخلو من أن تكون قريبة من التمييز الذي أدخله السفسطائيون اليونان بين العدل العرفي والعدل الطبيعي^(٧) ، وهو التمييز الذي اصطنعه بعد ذلك الرواقيون حين أكدوا أن العدل δίκαιον إنما هو « فطري » φύσει وليس « عرفياً »^(٨) εἰσέσει .

(١) لرأى المعتزلة في الحسن والقبح ، انظر : جولدسيهر : « عقيدة الإسلام وشرعيته » (بالفرنسية) ص ٨٥ بع . وانظر عرضاً مبسطاً عند أحمد أمين : « فحوى الإسلام » ج ٣ ص ٤٧ بع .

(٢) فارن الفارابي : « المدينة الفاضلة » ، طبع ديتريشي ، ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٣) فارن ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة » ، القاهرة ١٣١٩ هـ ، ص ٩٠ — ٩٤ .

(٤) « المواقف » ص ٥٣٠ — ٥٣٤ .

(٥) « رسالة التوحيد » ، ص ٧٣ .

(٦) « رسالة التوحيد » ص ٧٩ ؛ فارن : آدمس : الإسلام والتجديد » ص ١٦٥ — ١٦٧ ؛ هورتن : « محاولات » ص ١٢٠ .

(٧) اميل برهيه : « كرسپوس » (بالفرنسية) باريس ١٩١٠ ص ٢٦٩ .

(٨) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، القاهرة ١٩٤٥ ص ١٥٨ .

٦ - وإذن فالتمييز بين الخير والشر - في نظر محمد عبده - هو شأن من شئون العقل دون معونة من العقيدة . وإذ قد قرر محمد عبده هذا المبدأ ، بادر باستخلاص النتائج الطبيعية منه ، حين قال : « فإذا وصل مستدل ببرهانه إلى إثبات الواجب وصفاته غير السمعية ، ولم تبلغه بذلك رسالة ، كما حصل لبعض أقوام من البشر ؛ ثم انتقل من النظر في ذلك وفي أطوار نفسه إلى أن مبدأ العقل في الإنسان يبقى بعد موته ، كما وقع لقوم آخرين ، ثم انتقل من هذا - بخطئا أو مصيبا - إلى أن بقاء النفس البشرية بعد الموت يستدعي سعادة لها فيه أو شقاء »^(١) ، وبالإجمال إذا وصل مفكر ، اعتمادا على العقل وحده ، إلى اكتشاف أو وضع أخلاق طبيعية ، فليس ثمة ما يحول بينه وبين أن يضع قواعد لن تقل في صحتها عن قواعد الشرع .

وظاهر أن محمد عبده قد جرى في هذه النظرية على سنة الأخلاقيين العقليين المحدثين - وخصوصا ديكارت - وقد قال « فوييه » بهذا الصدد « إن ما يسترعى النظر أولاً عند ديكارت ، وما هو ذو خطر عظيم ، هو الانفصال التام عن اللاهوت المنزل في ذلك الجزء نفسه الذي يفضى إلى العمل . فهو حين يواسى أصدقاءه عن فقد أقربائهم وغير ذلك من كرب الحياة ، أو حين يناقش معهم مبادئ الأخلاق المجردة ، يلتزم دائما « النور الفطري » ، دون أن يطرح الإيمان قطعاً ، ولكن دون أن يخلط بينه وبين العقل . وبهذا قد مهد السبيل إلى ثورة حقيقية في الأخلاق »^(٢) .

٧ - نرى مما تقدم أن العقل - في نظر محمد عبده - يستطيع أيضاً أن يهدي الإنسان إلى مدى بعيد جداً في طريق الأخلاق : « فالناس متفقون على أن

(١) « رسالة التوحيد » ص ٨٠ - ٨١

(٢) فوييه : « ديكارت » (بالفرنسية) ص ١٤٧

من الأعمال ما هو نافع ومنها ما هو ضار ، وبعبارة أخرى منها ما هو حسن ومنها ما هو قبيح . ومن عقلائهم وأهل النظر الصحيح والمزاج المعتدل منهم من يمكنه صابة وجه الحق في معرفة ذلك^(١) . وقد لاحظنا من قبل أن محمد عبده يرى أن الأخلاق الطبيعية ليست ممكنة نظرياً فحسب ، بل لقد جرى عليها بعض لصفوة المختارة^(٢) .

لكن كافة الناس لم يخلقوا حكاماً ، وليس الإنسان موجوداً بسيطاً ، وليست رغباته محدودة كما هي عند الحيوان^(٣) . على أن الإنسانية لا تدع العقل وحده هادياً لها ، فهناك ملكات وعوامل أخرى لها على أحكام الناس وسلوكهم سلطان يجاوز سلطان العقل في أكثر الأحيان^(٤) ؛ ومن هنا كان إمكان الخطأ والشر . وكذلك لا يكفي العقل وحده رائداً للسعادة ، إلا لقليلين بمن يختصهم الله بنور البصيرة^(٥) . وللوصول إلى هذه السعادة كان أغلب الناس محتاجين إلى هداية أوثق من هداية العقل ، وهي الهداية النبوية^(٦) . وإذن فالكافة من الناس يلزمهم اتباع الأخلاق الدينية التي أثبتت ضرورتها تاريخ الجماعة الإنسانية^(٧) .

وعلى هذا النحو يدخل الوحي مجال الأخلاق . والأخلاق الدينية — بغض النظر عما يصاحبها من يقين مستمد من مصدرها الإلهي — لا تختلف تعاليمها اختلافاً تاماً من تعاليم الأخلاق الفطرية . ويقول محمد عبده : « إنما جاء الشرع مبيناً للواقع ، فهو ليس محدث الحسن »^(٨) . ويقول أيضاً إن الشرع حين

(١) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٤

(٢) « رسالة التوحيد » ، الترجمة الفرنسية ، مقدمة ص LXVI

(٣) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٢

(٤) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٢ — ٨٤

(٥) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٥

(٦) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٨

(٧) انظر في كتابنا هذا الفصل السادس عن : فلسفة الاجتماع .

(٨) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٩ ؛ فإذن الشهرستاني : « نهاية الإقدام » =

يفرض علينا اعتقادات معينة يبين لنا في الوقت نفسه ما فيها من حسن هو في متناول العقل الفطري^(١).

٨ - وأخيراً يتناول محمد عبده مسألة أثارت كثيراً من المجادلات بين متكلمي المسلمين وفلاسفتهم ، وهي مسألة الخاصة والكافة ، فيقول : « النبوة تحدد ما ينبغي أن يُلاحظ في جانب واجب الوجود من الصفات وما يحتاج إليه البشر كافة من ذلك ، وتشير إلى خاصتهم بما يمكن لهم أن يفضلوا به غيرهم في مقامات عرفانهم ، لكنها لا تحتم إلا ما فيه الكفاية للعامة »^(٢) . ومن ثم يبدو أن محمد عبده قد حل المسألة على معنى قريب مما أراد ابن رشد ، حين يبين الاختلاف الجوهرى بين نوعين من المعرفة ، معرفة الفيلسوف ومعرفة المؤمن^(٣) . وقد يكون محمد عبده ، في سعيه إلى إقامة الروابط بين الإيمان والعقل ، « أشد إخلاصاً من ابن رشد » كما أشار بعض الباحثين^(٤) . ومهما يكن الأمر فالفيلسوف المصرى كان مقتنعاً بأن كل إنسان ، كائناً من كان ، لا يستطيع أن يستغنى عما فطر عليه من موهبة طبيعية وشعور غريزى بالخير والشر^(٥) ، فهوية قول : « أى شقاء يصيب النفوس البشرية إذا خلت من الشعور بذلك الأصل العظيم ، أصل التمييز بين الخير والشر ؟ فمن لم يكن مؤمناً بذلك الأصل ولم يصدق بالحسن ،

= (النص ص ٣٧٥ السطر ١٧ ، ١٨ ، : « والشرائع إنما ترد بتمهيد ما تقرر في العقول لا بتغييرها ») .

(١) فارن : « النار » ، م ١٠ ص ٦١١ — ٦١٤

(٢) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٨

(٣) لبيان موقف ابن رشد ، انظر : جوتييه : « نظرية ابن رشد عن اتصال الدين بالفلسفة » (بالفرنسية) باريس سنة ١٩٠٩ ؛ وانظر : عثمان أمين : « محاولات فلسفية » القاهرة سنة ١٩٥٣ ص ١٥٠

(٤) انظر : ب . د . مكدونالد في مجلة « أيزيس » م ٩ (١٩٢٧) ص ٤٥٧

(٥) فارن : محمد عبده : « البصائر النصيرية » ص ١٨٠ هامش ١

فقد خسر خسراناً مبيناً . . . فإنه يضطرب في معاملته لمن معه على غير هدى ،
وكانما يخبط في ليل بهيم ^(١)

وبالإجمال نقول إنه إذا كان بين الأفعال ما يحكم عليه الدين بالحُسن ، فبينها
أيضاً ما يحكم عليه العقل بذلك ، كما هو الشأن في حالة الشعوب التي لم تتبع ديناً
سماوياً . وأخيراً إن من مبادئ الخير ما اتفق عليه الجنس البشري عامة ، فاشتركت
فيه الشعوب جميعاً من غير تفريق . ولهذا أشار الكتاب الكريم إلى هذه
المبادئ بلفظ « المعروف » ووصف أصدادها بلفظ « المنكر » ، بمعنى أن الحُسن
ما تعرفه النفوس السليمة والقبح ما تنكره العقول الصحيحة ^(٢) . ولكن هذا
لا يعنى أن الشيء يكون حسناً لأن الله قد أمر به ، بل بالعكس أن الله قد أمر
به لأنه حسن . ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى ، مستعيرين اصطلاحاً « كاتياً » ،
إن العقل يقوم في الحكم على الخير والشر بدور « الأمر الجازم » .

فإذا كان محمد عبده في نظريته عن الخير حريصاً على بيان ما للعقل من دور
هام ، فذلك لأنه يرى أن موقفاً كهذا له في مجال الأخلاق والاجتماع نتائج عملية
بعيدة المدى . وأكبر الظن أن المصلح المصري كان يرى ، بمحاولته إحياء المذهب
العقلي الذي قال به المعتزلة ، أن يساهم في إعادة وتوطيد أركان مبدأ الاجتهاد في
الرأى والحرية في البحث في ربوع العالم الإسلامى . وبهذا المبدأ يتيسر للفقهاء
مثلاً أن يتناولوا الشريعة الدينية في شيء كثير من الاستقلال الفكرى الشخصى
يؤهلهم حين الفصل فيما هو مباح وما هو محظور ، وفيما هو مأثور به وما هو منهى
عنه ، لأن يكونوا قادرين على أن يحكموا على الأمور بما يطابق العقل ، لا بالتزام

(١) « تفسير سورة العصر » ، ص ٣٩ .

(٢) « تفسير سورة العصر » ، ص ١٩ .

النص والوقوف عند حرفيته ؛ وبدلاً من أن يقتصروا أحياناً على استعمال مبدأ القياس وحده ، يستطيعون أن يفحصوا في حرية عما يجدون من وقائع وشئون ، وأن يلتمسوا لها حلولاً أكثر مطابقة لروح العصر الحديث ومقتضياته . وباختصار رام محمد عبده أن يحقق بهذا المذهب العقلي مثله الأعلى في تحرير الأذهان مما انطبعت به العصور الأخيرة في العالم الإسلامي من جمود وتقليد وركود .

الفصل السادس

فلسفة الاجتماع

١ — تحدث أحد مؤرخي مصر الحديثة عن محمد عبده ، فوصفه بأنه « أكبر مصلح وأكبر اجتماعي مصري تملك روح التطور إلى أعلى درجة »^(١) .
والواقع أن الشيخ محمد عبده قد أتجه إلى دراسة المجتمع الإنساني منذ عهد مبكر . ففي سنة ١٨٧٨ ألقى في « مدرسة دار العلوم » عن مقدمة ابن خلدون دروساً كانت فيما يبدو تستوقف النظر ، بلغة منهجية وطريقة موضوعاتها^(٢) .
وأكبر الظن أن هذه الدروس كانت أساساً لكتاب ألقاه الشيخ ، فيما يروي رشيد رضا ، عن « فلسفة الاجتماع والتاريخ »^(٣) . ولكن أصول الكتاب ضاعت عقب حوادث سبتمبر ١٨٧٩^(٤) ، لذلك نجدنا مضطرين ، عند بحث نظرية الاجتماع عنده ، إلى الاستعانة بأقوال موجزة أو مبسطة وردت في مختلف رسائله وكتابه .

٢ — يبدو أن الأستاذ الإمام بدأ تأملاته في هذا المجال بدراسة آراء ابن خلدون أكبر علماء الاجتماع بين المسلمين ، وأحد طلابه « أوجست كمت »^(٥) .
يري محمد عبده ، كما رأى ابن خلدون ، أن التاريخ علم من العلوم الحقيقية ، ويراه على كل حال نظاماً لا غنى عنه للدراسات العقلية .

(١) محمد صبرى : « نشأة الروح القومية المصرية » ١٨٦٣ — ١٨٨٢ (بالفرنسية) باريس ١٩٢٤ (التصدير) .

(٢) « تاريخ » ج ١ ص ١٣٦

(٣) « تاريخ » ج ١ ص ٧٧٧ ، ٧٧٨

(٤) طه حسين : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » (بالفرنسية) باريس ١٩٢٧ ؛
بركلمان : « تاريخ الأدب العربي » (بالألمانية) ج ٢ ص ٢٤٤

وآراء محمد عبده عن فلسفة التاريخ متصلة بفكرة التطور الإنساني ، ويعنى بها فروضاً عن المراحل المتعاقبة التي مر بها تكوين النظم والعادات والفلسفة والدين . ويتضح لنا معنى هذا التطور إذا قرأنا « رسالة التوحيد » وتفسيره لآية « كان الناس أمة واحدة » : نرى الأستاذ الإمام نصيراً لنظرة عن التاريخ مؤداها أن الإنسانية تسوقها العناية الإلهية وتوجه سيرها لكي تحقق غاية معينة . ولعل الإمام من ذلك الفريق الذين يرون في التاريخ نوعاً من الأخلاق العاملة ، التي يجب أن يدرسها رجال الدولة وأن يحلها أفراد الشعب^(١) .

٣. — ما أغراض الجماعة الإنسانية وما طبيعتها ؟ يرى محمد عبده أن حياة الناس في الجماعة واقعة أصيلة مشتقة من طبيعة الإنسان : في كل الأزمان مال عدد قليل من الناس إلى حياة العزلة عن المجتمع . ولكن مثل هؤلاء « مثل النحلة تفرد عن جماعة النحل ، وتعيش غيشة لا تتفق مع ما قدر لنوعها »^(٢) . ولا يستطيع إنسان أن ينفرد انفراداً تاماً عن الجماعة . فمهد نشأة الإنسان ظهرت فيه غريزة الاجتماع التي تدفعه إلى التماس عشرة أقرانه ، والقيام بعمل يعود على المجموع في بقائه ؛ وللمجموع من العمل ما لا غنى للواحد عنه في نمائه وبقائه^(٣) . فلا ريب أن « الحياة في جماعة ليست حالة عرضية عند الإنسان ، بل هي متصلة أوثق اتصال بكيانه الفيزيقي والعقلي والأخلاقي » ، كما يقول « لالند »^(٤) .

ويذهب محمد عبده — وهو على وفاق مع الفارابي وابن مسكويه^(٥) — إلى أن الإنسان يحس بفطرته أنه محتاج إلى غيره من الأفراد الذين يعيشون في

(١) قارن : ج . سوريل : مقال في « حلة الميتافيزيقا والأخلاق » (بالفرنسية) باريس

١٩١١ ص ٧١

(٢) « رسالة التوحيد » ص ١٠٥

(٣) « رسالة التوحيد » نفس الموضع .

(٤) لالند : « موجز عقل في الأخلاق العملية » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٠ ص ١٠٤

(٥) ابن مسكويه : « تهذيب الأخلاق » القاهرة ١٩٣٩ ص ١٧ — ١٨

جماعته^(١) . ويقول محمد عبده في هذا الصدد : « حاجة كل فرد من الجماعة إلى سائرهما مما لا يُشتبه فيه . وكلما كثرت مطالب الشخص في معيشته ازدادت به الحاجة إلى الأيدي العامة ، فبُشّدت الحاجة ، وعلى إثرها الصلة من الأهل إلى العشيرة ثم إلى الأمة وإلى النوع بأسره »^(٢) .

يقول القرآن الكريم : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين . . »^(٣) . ومعنى هذا عند محمد عبده أن الله خلق الناس أمة واحدة ، أى مرتبطاً بعضهم ببعض في المعاش ، لا يسهل على أفرادهم أن يعيشوا في هذه الحياة إلا مجتمعين ، يعاون بعضهم بعضاً ، ولا يمكن أن يستغنى بعضهم عن بعض : « فكل واحد يعيش ويحيا بشيء من عمله . لكن قواه النفسية والبدنية قاصرة عن توفيقه جميع ما يحتاج إليه . فلا بد من انضمام قوى الآخرين إلى قوته ، فيستعين بهم في بعض شأنه ، كما يستعينون به في بعض شأنهم »^(٤) ؛ وهذا الذي يعبرون عنه بقولهم « الإنسان مدنى بالطبع »^(٥) ، يريدون بذلك أنه لم يوهب من القوى ما يكفي للوصول إلى جميع حاجاته ، بل قُدر له أن تكون منزلة أفراد من الجماعة منزلة العضو من البدن ، لا يقوم البدن إلا بعمل الأعضاء ، كما لا تؤدي الأعضاء وظائفها إلا بسلامة البدن^(٦) .

٤ — والتعاون ، فيما يرى الأستاذ الإمام ، هو الأساس الذي يقوم عليه التماسك الاجتماعي . ولقد دأب المصلح المصري ، حتى في تفسيره للقرآن ، على

(١) الفارابي : « المدينة الفاضلة » ليدن ١٨٩٥ ص ٥٣

(٢) « رسالة التوحيد » ص ١٠٥

(٣) القرآن : سورة ٢ : آية ٢١٣

(٤) تفسير المنار ، ج ٢ ص ٢٨٢ ؛ فارن ابن خلدون : المقدمة .

(٥) « الإنسان مدنى بالطبع » ترجمة عربية لتعبير مشهور عند أرسطو (أرسطو :

« الأخلاق إلى نيقوماخوس » ك ١٠ ف ٨ ص ١١٦٩) .

(٦) تفسير المنار ، ج ٢ ، ص ٢٨٢ .

التنديد بما يلاحظ عند أكثر أفراد الجماعات من عدم الاكتراث أو الأنانية ،
وهي حالة لا بد أن تؤدي إلى تفكك الروابط الاجتماعية بين الناس وتؤدي
بالمجتمع نفسه إلى البوار . وهو يهيب بكل فرد أن يشعر بأنه جزء من كل ، وأنه
عضو عامل في المجتمع الكبير^(١) .

يستطيع محمد عبده إذن أن يقول مع هري برجسون : « إن التعاون الاجتماعي
لا يوجد إلا حين نرى إنية اجتماعية تنضاف في كل واحد منا إلى الإنية الفردية »
وإن « رعاية هذه الإنية الاجتماعية هو أهم شيء فيما علينا من التزام نحو الجماعة »^(٢) .
لكن التعاون الاجتماعي في نظر محمد عبده ليس شيئاً نظرياً مجرداً : فإن المفكر
المصري قد رصد حياته كلها لخدمة المصلحة العامة ، وكان شخصه قدوة حسنة
للتضامن المنتج ، الذي استطاع بفضل أن ينشئ عدداً من المؤسسات
الخيرية العامة .

لكن الأستاذ الإمام يلاحظ أن شعور الترابط هذا أو « الوعي الاجتماعي »
لم يزدهر بعد في مجتمعاتنا : فلم يتولد فينا إحساس واحد يؤلف بين شعورنا
وإحتياجاتنا ، ويجعل كل فرد يحب نفسه لأجل أن يحب غيره ، ويحب غيره لأجل
أن يحب نفسه^(٣) . ويأمل الفيلسوف المصلح أن يستحث النفوس على الاتحاد
والوفاق ، وذلك ببذر بذور تربية أخلاقية جديدة هي أبقى أثراً من القوانين التي
تفرضها الحكومات . وقد قال الأستاذ الإمام في إحتفال الجمعية الخيرية الإسلامية :
« إن الاتحاد ثمرة لشجرة ذات فروع وأوراق وجذوع وجذور هي الأخلاق
الفاضلة بمراتبها »^(٤) ؛ وبغير الاتحاد والمحبة لا تقوم للأخلاق قائمة . فيجب إذن

(١) « تفسير عم » ص ١٠٢ ، ١١٧ ، ١٦٢ الخ .

(٢) برجسون : « منبعا الأخلاق والدين » (بالفرنسية) ص ٨

(٣) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٧٠

(٤) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٧١

أن تكون التربية الجديدة تربيةً غيرية مستنيرة بالمعنى الصحيح : « فالعلم الحقيقي هو الذى يعلم الإنسان من هو ومن معه ، فيتكون من ذلك شعور واحد وروابط واحدة هي ما يسمونه بالاتحاد »^(١) . لكن هذه التربية يجب أن تبدأ بالأسرة : « نحن نتمنى تربية بناتنا » ؛ فإن الله تعالى يقول : « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف » . ولا نزاع فى أن الإسلام « يشرك الرجل والمرأة فى التكاليف الدينية والدنيوية » . ومن الجرم العظيم ترك البنات يفتقرسن الجمل وتسهرين الغباوة »^(٢) .

٥ - وقد عرف المصلح بالاستقراء من تجاربه فى القضاء بالحاكم المصرية ، أن نحو ٧٥٪ من القضايا بين الأقارب بعضهم مع بعض . وأسباب هذه المنازعات ناشئة من التباغض وحب الوقعة والنكابة بين أفراد الأسرة الواحدة ، وهى مشاعر راجعة إلى نقص التعليم والتربية الاجتماعية : « فهل من المعقول أن يكون الفساد فى العلائق الطبيعية إلى هذا الحد من التصرّم ، وتساءل عن تصرف العلائق الوطنية ؟ هل يمكننا أننا بعد أن نفقد الروابط الضرورية بين العائلات نبحث عن الروابط للجامعة الكبرى ؟ »^(٣) .

لكن الناس الذين يعيشون فى جماعة إنما يعملون وفقاً لأهوائهم وآرائهم ، ويلتمسون ما ينفعهم فى معاشهم ، ولا يستطيعون أن يصلوا إلى الاتحاد ، ما داموا متفاوتين فى مواهبهم وتربيتهم وعاداتهم وعقلياتهم^(٤) . وهم لا يفهمون وجه المصلحة فى حفظ كل واحد منهم حق غيره لتوفير المنفعة بذلك لنفسه . لما كانوا كذلك

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٧٠

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٧١ .

(٣) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٧٢

(٤) « رسالة التوحيد » ص ١٠٩

كان لا بد لهم من الاختلاف^(١) . ويمكن أن يكون هذا الاختلاف سببا في منازعات وحروب فيها هلاك للنوع الإنسانى . لكن الله بواسع رحمته قد أرسل إلى الناس رسلاً « مبشرين ومنذرين »^(٢) . ومنزلتهم من النوع منزلة العقل من الشخص^(٣) .

والحاصل أن غرائز البشر وعقولهم وحدها ليست كافية في توجيه أعمالهم إلى ما فيه صلاحهم وتحقيق سعادة المجتمع : « فلا بد لهم من هداية أخرى تعليمية تتفق مع القوة المميزة لهم ، وهى قوة الفكر ، تلك الهداية التعليمية هى هداية الرسل منهم ، والكتب التى ينزلها الله عليهم »^(٤) .

هـ — وقد قادت العناية جميع البشر كما قادت الأفراد : فالجماعة — كالطفل — تنشأ ضعيفة قاصرة في تجاربها ، تنشأ على حال من السذاجة لا تبلغ بها إلى تناول الشؤون الرفيعة أو المعانى الدقيقة ، ولا تسمو مشاغلها فوق الأمور المحسوسة . وأول خطوة في تربية الجماعة هى التجربة التى تكتسبها بالتدريج ؛ والخطوة الثانية هى تعاليم الأنبياء ؛ والثالثة هى نوع من الوعى الكونى ، واكتشاف الطريق الصحيح الذى ينبغى أن تسلكه الجماعة^(٥) .

وإذن فمحمد عبده يرى أن الجماعة قد مرت بثلاثة أطوار : طور القصور ، وطور النبوة ، وطور الضلال .

(١) فى طور القصور كان الناس منغمسين فى الحس والمحسوس . فإذا تخلصوا منه إلى شىء تخلصوا إلى وهم يثيره الحس . إذا عجبوا كيف يموت الميت ، ولم يهتدوا إلى فهم معنى الموت ، ظنوا أنه يغيب عنهم غيبة ، ولكن لا يزال

(١) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٨٣

(٢) « رسالة الواردات » ص ١٧

(٣) « رسالة التوحيد » ص ١١٨ ؛ « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٨٢

(٤) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٨٧

(٥) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٩٢

يتعهدهم بما يؤذيهم ؛ كأن الموت يحدث بينه وبينهم عداوة . فظنوا أن أرواح
الأموات من جملة العاديات الضاريات ، المعينات النافعات ؛ ولذلك كانوا يعدون
لها ما يرضيها ، وكانوا يخافون أن يذكروا أسماءها^(١) . وإذا سمعوا رعداً أو رأوا
برقاً أو أمطرتهم السماء أو ذعرتهم الأعاصير ، تخيلوا أشباحاً مثلهم ترسل ذلك كله
عليهم ؛ ويذهب بهم الخيال فيها إلى ما شاء من صور وتماثيل . وهكذا كان
شأنهم في كثير من الحيوان والنبات والنجوم : إذا استعظموا منها شيئاً لعظم مضرتهم
أو لكثرة منفعتهم توهموا فيها ما شاءوا من قدرة تفوق قدرتهم ، وإرادة تقهر
إرادتهم . في هذه المرحلة من التطور الإنساني لا هم للجماعة إلا أن تحافظ على
بنيتها الجسمانية^(٢) .

(ب) وطور النبوة هو الطور الذي أعدتهم فيه تجارب الطور السابق لأن
يعقلوا قوانين الطبيعة وأصول الاجتماع ، فوصلوا إلى منزلة الاستعداد لأن يفهموا
باطن ما عقلوا وسر ما عرفوا ، ولأن يخلصوا من هذا العالم الجسماني الذي كانوا
فيه إلى عالم روحاني كانوا يسرون في طلبه من حيث لا يشعرون^(٣) . وتظهر النبوة
تهديهم إلى ما يستقبلون في هذا الطور الجديد ، وهو طور يكون واضع النظام
لاجتماعهم فيه هو الله جل شأنه . والأنبياء هم هداة الأمم ، ورسالتهم تجيء في وقتها
ملائمة لحالة الجماعة . فالمسيح وعمد كلاهما ما كان يستطيع أن يؤدي رسالته إلا في
عصره^(٤) . والأنبياء من الأمم بمنزلة الروح من البدن : جاءهم يبينون لهم
الخير ويكشفون لهم مسالك السوء : الأنبياء أعلام نظام أخلاقي جديد^(٥) .

(١) « تفسير النار » ج ٢ ص ٢٩٣ ؛ قارن : فريزر : « خوف الموت في الأديان البدائية »
(بالفرنسية) مكتبة جوتنر ، باريس ١٩٣٧
(٢) « تفسير النار » ج ٢ ص ٢٩٣
(٣) « رسالة التوحيد » ص ٩٠ ؛ قارن « تفسير النار » ج ٢ ص ٢٩٤
(٤) « رسالة التوحيد » ص ١٨٤
(٥) « تفسير النار » ج ٢ ص ٢٩٤ — ٢٩٥

(ح) عصر الضلال : إذا طال الأمد على عهد النبوة ، وبعد الناس عن مبعث نورها وينبوع نيرها ، قست القلوب وأظلمت النفوس وغلبت الشهوات ، وأهملت الجماعة أحكام العقل القويم ومبادئ الأخلاق السليمة ، « واستعمل أهل العلم بالدين نصوص الدين فيما يضيع حكمة الدين ويذهب بآثره في الناس » ، وانتقاد الناس لغوايات السياسة ، فوقع الاختلاف والاضطراب ، ومعهما الحرب والضلal^(١).

غير أن الأستاذ الإمام لا يقف عند هذه النغمة الشاكية المتشائمة : إن فترة الضلال هذه لا يمكن أن تدوم إلى آخر الزمان ؛ فيوم تتبين الجماعة ويلاط الحرب وشروع البغض تسمى من ذاتها إلى تغيير معتقداتها وإلى ترسم مثل عليها أخرى . ولكن مهما يطل الأمد فانتصار العقل على الشهوات مكفول ، وستشرق من جديد شمس الحق والهدى ، وسيجتمع الناس على الوحي والتنزيل^(٢).

٦ — مهما يكن منحانا في تفسير الظاهرة الدينية ومنزلتها من الجماعة ، فإن هنالك شيئا لا ريب فيه ، وهو أن الجماعة لا تستطيع أن تستغنى عن الدين ، ولقد صدق « برجسون » حين قال : « أدى الدين دائما مهمة اجتماعية ؛ وهذه المهمة معقدة ، تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة ؛ ولكن في جماعات كجماعاتنا ، أول أثر من آثار الدين هو دعم مطالب الجماعة وتأبيدها »^(٣).

والجماعة التي تخطر ببال محمد عبده هي أشد الجماعات احتياجا إلى الدين . ويرى الإمام أن الدين ضرب من الفطرة عند النوع الإنساني : فوجود إله سيد للأكوان ذي سلطة غيبية ، شعور فطري لدى الإنسان : وهذا الشعور موجود في صور شتى عند جميع الأقوام ، في جميع الأزمان وجميع الأوطان : هو موجود

(١) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٩٥

(٢) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٩٦

(٣) برجسون : « منبعا الأخلاق والدين » (بالفرنسية) ص ٥ — ٦

عند القبائل الممجية كما هو موجود في أرقى الشعوب مدنية ؛ وكان قوياً في العصور القديمة كما هو قوى في عصرنا هذا : عرفه قدماء المصريين والهنود ، كما عرفته شعوب العالم الجديد . وإذن فمثل هذا الإجماع لا يمكن أن يكون إلا أمراً من أمور الفطرة الإنسانية لا قسرفيه ولا تكلف . ولذلك جاز لنا أن نقول إن المروق من الدين هو الأمر الشاذ الذي يخالف الفطرة ، وهو لذلك أدخل في علم الأمراض الاجتماعية^(١) .

ولكن فطرية الشعور الديني لا تمنع الدين من أن يتطور على وفاق مع حال الجماعة الإنسانية . تلك هي الدعوى التي قررها الأستاذ الإمام في درس له عن الدين ، وهي دعوى تتفق على كل حال مع روح فلسفته .

وقد تبه الفيلسوف المصري مرة أخرى في حديثه مع « هيربرت سبنسر »^(٢) إلى ضرورة عودة المجتمع الإنساني إلى الإيمان بالوحي . وفي مذكرة جيب له خاصة نقرأ هذه الكلمات التي كتبها محمد عبده نفسه بعد حديثه مع الفيلسوف الإنجليزي : « هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيراً مما يفيد في رفاة الإنسان وتوفير راحته وتعزيز نعمته ، أعجزهم أن يكتشفوا طبيعة الإنسان ويعرضوها على الإنسان حتى يعرفها فيعود إليها . هؤلاء الذين صقلوا المعادن حتى كان من الحديد اللامع المضيء ، أفلا يتيسر لهم أن يجلبوا ذلك الصدا الذي غشى الفطرة الإنسانية ، ويصقلوا تلك النفوس حتى يعود إليها لمعانها الروحي ؟ » . . . و حار الفيلسوف في حال أوروبا وأظهر عجزه مع قوة العلم . فأين الدواء ؟ — الرجوع إلى الدين : الدين هو الذي كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها في كل زمان ، لكنهم يعودون فيجهلون بها . . . »^(٣) .

(١) « رسالة التوحيد » ص ٩٠ ؛ « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٩٤
(٢) « تاريخ » ج ١ ص ٨٦٨ — هذا الحديث أورده « بلنت » مع بعض الاختلاف في الرواية (بلنت : « يوميات » (بالإنجليزية) ج ٢ ص ٦٩) .
(٣) « تاريخ » ج ١ ص ٨٦٩

٧ — والمسئلة التي تقوم عليها هذه النظرية عن الجماعة هي أفضلية الحياة الملائمة للعقل من ناحية ، وأفضلية الأخلاق الاجتماعية على الأخلاق الفردية من ناحية أخرى . ويرى محمد عبده — وهو هنا على وفاق مع أرسطو — أن بلوغ الفضيلة والحياة الأخلاقية الصحيحة لا يتيسر إلا في الجماعة وبواسطة الجماعة . ففي الجماعة تصل الحياة الملائمة للعقل إلى أوج ازدهارها : وهذا مبدأ أرسطاطاليسى مشهور ، رحب به الفارابي^(١) وسبينوزا^(٢) وكثيرون غيرها .

وإذن فالمفكر المصرى يميز ثلاثة مبادئ أساسية تفسر أصل الجماعة وطبيعتها :
(أ) ذلك الضرب من « الغريزة الاجتماعية » التي يتحدث عنها أرسطو في كتاب « السياسة » ، وهي غريزة تدفع الناس إلى العيش مجتمعين^(٣) . والأستاذ الإمام يصرح بذلك حين يذكر عبارة أرسطو : الإنسان حيوان سياسى ؛ وهو يوافق أرسطو على أن « الدولة ليست موجودة بالعرف والمواضعة فقط ، بل لها جذورها في الطبيعة الإنسانية ... وأن الحياة المتعدنة ليست حالة انحطاط بالقياس إلى حياة همجى نبيل »^(٤)

(ب) مقارنة الجماعة بالبدن الحى^(٥) ، وهي مقارنة شائعة في الكتابات الفلسفية الكلاسيكية ، وخصوصاً عند « الرواقيين »^(٦) وعند « سبينوزا »^(٧) .
(ج) طابع الفطرية في الدين ، الذى هو لازم للأخلاق وحفظ الجماعة .

(١) الفارابى : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ليدن ١٨٩٥ ص ٥٣ : « فذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذى لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين ... » .

(٢) سبينوزا : « الأخلاق » الكتاب الخامس .

(٣) أرسطو : « السياسة » ك ١ ف ٢

(٤) روس : « أرسطو » ترجمة فرنسية ص ٣٣١

(٥) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٨٢

(٦) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » القاهرة ١٩٤٥ ص ١٣٧

(٧) هارى ولفسون : « فلسفة سبينوزا » (بالإنجليزية) ج ٢ ص ٢٤٤

وقد رأينا أن البدأين الأولين يعكسان المناقشات الكثيرة عن طبيعة الجماعة عند الفلاسفة اليونانيين والمسلمين ، وتأثير الكتاب الغربيين والمعاصرين الذين اطلع محمد عبده على كتاباتهم وبحوثهم^(١) . أما المبدأ الثالث فيعكس المشاغل الخاصة للمفكر المصري ، وأثر أستاذه جمال الدين الأفغانى^(٢) .

٨ — وقد كان الأستاذ الإمام يرى في الإنسانية رأياً قريباً من رأى سقراط وفلاسفة الرواق في العصر القديم ، ورأى « روبرو » في القرن الثامن عشر : كان يعتقد أن الإنسان لم يُخلق ميالاً إلى الشر ، كما ظن بعض الباحثين في الأخلاق ، بل إنه مجبول على الخير ، محب للسلام . كيف لا وقد فطره الله أفضل فطرة ، وقوّمه أحسن تقويم ، وفضّله على الحيوان ، و « كرمه بالعقل الذى ساد به على الموالم الأرضية ، واطلع به على ما شاء من الموالم السماوية ؟ »^(٣) . ثم إن الله لم يجعل الشر أحب إلى أنفسنا من الخير^(٤) ، وإنما ركز الخير في طبيعة الإنسان ، فلم يحتاج إلا إلى تذكيرة وتنبيه ، ليظهر للعيان وفي عالم الواقع . ومن أجل ذلك كانت « الهداية التى يسوقها الله إلى البشر على ألسن الرسل ، ليست مما يُحتمل لتقريره في النفوس وإيجاده في القلوب ، وإنما هي تذكيرة تنبه الغافل إلى ما غرّز الله في فطرته »^(٥) .

ولقد ذهب الفيلسوف المصري في إثبات تلك الغريزة عند الإنسان ، إلى القول بما نادى به أصحاب الرواق من وجوب « الجماعة الإنسانية » الشاملة ، التى

(١) وعلى الخصوص بحوث « هيربرت سبنسر » و « فريزر » .

(٢) محمد عبده : « رسالة الواردات » ص ١٢ وأيضاً جمال الدين الأفغانى : « الرد

على الدهريين » ص ١٧ بع .

(٣) « تفسير عم » ، ص ١٢٠

(٤) « تفسير عم » ، ص ٩٠

(٥) « تفسير عم » ، ص ١٧ — ١٨

تؤلف بين الناس ، دون نظر إلى اختلافهم في الأوطان والأديان واللغات والألوان ؛ لأنهم — على اختلافهم في ذلك كله — متحدون في الأصل والجوهر والعقل : أصلهم واحد ، وعنصرهم واحد ، وأنصباؤهم من العقل متساوية . ومن أجل ذلك مال البشر إلى الاجتماع والاتحاد والوثام .

وإذا نظرت إلى الناس مثل هذه النظرة وجدت أن الإنسانية كلها بمثابة أسرة واحدة ، حواها بسيط واحد من الأرض ، وجمعتها أخلاق وعادات وروابط واحدة : « ولقد أثرت هذه الحال تأثيراً خفياً في الجمل الغفير من عقلاء الناس ، فمالوا إلى خدمة الإنسانية ، من غير أن يتعصبوا لجنس ولا دين ولا مذهب » . ولو رجع الإنسان إلى وحى فطرته ، لأحس بأن الجماعة الإنسانية « كساكني منزل واحد ، يرتفقون بمنافعه على السواء ، ويجدون من بركات الأرض ما يكفيهم مؤونة التعب ، ويكفيهم من الشقاق والعناد . إذا أصاب قبيل منهم منفعة عادت على الجميع بدون اختصاص ، على حكم تبادل الأعمال ، وإذا نزل بقبيل نازل توجه الكل إلى إنقاذه مما ألم به ، وساروا جميعاً على وفق القانون الطبيعي المودع في فطرة الإنسان »^(١) .

فالجماعة الإنسانية إذا سارت على سجيته ، مع توجيهها إلى الخير المركوز في جبلتها ، رسخت فيها الفضائل الاجتماعية التي من شأنها أن تقوى في نفوس الناس الشعور بوحدتهم في الأصل والنوع والمصير ، وتثبت فيهم روح الوفاق والتراحم والسلام . بل لقد صرح الفيلسوف المصري في « العروة الوثقى » سنة ١٨٨٤ بأن الفضائل في عالم الإنسان كالجذبة العامة في العالم الكبير ، فهي تمسك المجتمع وتصونه من البوار : « فكما أن الجذبة العامة يحفظ بها نظام الكواكب والسيارات ، وبالتوازن في الجاذبية ثبت كل كوكب في مركزه ، وحفظت النسبة

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٣

بينه وبين الكوكب الآخر ، وانتظم بها سيره في مداره الخاص بتقدير العزيز العليم ، حتى تمت حكمة الله في وجود الأكوام وبقائها — كذلك شأن الفضائل في الاجتماع الإنساني ، بها يحفظ الله الوجود الشخصي إلى الأجل المحدود ، ويثبت البقاء النوعي إلى أن يأتي أمر الله ^(١) .

لكن ضياع تلك الفضائل الإنسانية ، وفشو الرذائل الفردية ، يعرض النفوس للفرقة والشقاء ، ويقوّض أسس المجتمع : « فإن طبيعة كل واحدة (من الرذائل) إما بمجاوزة الحدود في التعدي على الحقوق ، وإما السقوط إلى ما لا يمكن معه للشخص أداء الواجب عليه لمن يشاركه في الجنس أو الملة أو القبيلة أو العشيرة ، أو بأي نوع من أنواع التعامل ... » ... « والإنسان مجبول بالطبع على النفرة ممن يتعدى على حقوقه أو يمنعه حقاً منها » ^(٢) .

وكذلك نرى أن تصرف ذوى الأثرة ممن لا ينصتون إلى صوت الفطرة الصريحة ، بل يسخرون قوتهم لسلطان شهواتهم ، ويتناولون ما ليس لهم ، ويمنعون الحق أهله ، هو تصرف يفسد نظام الجماعة ويقطع روابط الألفة بين الناس ، « ويحمل كل نفس على اتخاذ الأثر قاعدة عملها ومصدر سعيها وسيرها » ... « ومتى تحكمت الأثرة في أنفس قوم ، وغفل كل واحد منهم عن ارتباط وجوده بوجود الآخر ، عمل بعضهم لإهلاك بعض ، وانتهى الأمر بهم إلى الانمحاء من سجل الأمم القائمة » ^(٣) .

٩ — ولا شك أن تيار المادية الذي طغى على العالم في العصر الأخير كان سبباً في ذهاب الأخلاق وتقهقر الدين وتضاؤل الحق وعبادة القوة ، وهو الذي

(١) « العروة الوثقى » ص ١٩٣ (طبعة ثالثة) .

(٢) « العروة الوثقى » ، ص ١٩٥ .

(٣) « تفسير عم » ، ص ٨٠ .

ألقى على النفوس غشاء حجب روحانيتها وطمس نورها الفطرى . وكما كانت الإنسانية بحاجة إلى العلماء الباحثين فى علوم المادة ، والذين « اكتشفوا كثيراً مما يفيد فى توفير راحة الإنسان وتعزيز نعمته » ففى حاجة إلى العلماء الباحثين فى علوم الإنسان ، والذين يتوفرون على دراسة النفس البشرية ، و « يعرضونها على الإنسان حتى يعرفها فيعود إليها » . ومهما يكن الأمر فالإنسانية اليوم أحوج ما تكون إلى الفلاسفة الذين لن يعجزهم أن « يحلوا ذلك الصدا الذى غشى على الفطرة الإنسانية ، ويصقلوا تلك النفوس ، حتى يعود إليها لمعانها الروحى »^(١)

(١) « تاريخ » ج ١ ص ٨٦٩

الفصل السابع

فلسفة تاريخ الدين

١ — أقام الأستاذ الإمام تصوره للإسلام على نوع من فلسفة تاريخ الدين^(١)، أو بعبارة أدق، على نوع من فلسفة التاريخ وحسب؛ فأكبر الظن أنه ليس يوجد عند محمد عبده، كما لا يوجد عند « هيجل »^(٢)، فرق حقيقي بين نظرية التاريخ الديني ونظرية التاريخ الدنيوي: فكلاهما ترجمة لمراحل الجماعة الإنسانية في مجرى تطورها.

٢ — ماذا تعلمنا إذن نظرية الأستاذ الإمام؟

إنها تربينا أولاً الطريق الطويل الشاق الذي سلكته الإنسانية في معتقداتها قبل أن تصل إلى كمال الدين الأخير، الذي هو الإسلام.

كان الناس في أول الأمر، وهم في حالم البدائية وجهلهم قوانين الكون، ينتابهم الخوف فيظنون أن الظواهر الطبيعية التي تقع عليها حواسهم إنما هي نتيجة لإرادة كائن ما أو شيء ما، فيسارعون إلى إرضاء هذه الآلهة الخسيسة: وهذا هو الشغل الشاغل لتلك الجماعات الوثنية^(٣) ثم إذا جاء واحد منهم وكان يفوقهم في عقله أو شجاعته أو عمله غير المألوف، ظنوه مظهراً للوجود الإلهي وخضعوا

(١) انظر: « رسالة التوحيد » الترجمة الفرنسية بقلم ميشيل ومصطفى عبد الرازق، المقدمة ص ٤٦؛ انظر أيضاً: برجستريس في محلة « دراسات عن البلاد الأجنبية » (بالألمانية) م ٤ ص ١٩

(٢) برهيه: « تاريخ الفلسفة » (بالفرنسية) م ٢ ص ٣٧٢.

(٣) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٦

لإرادته ودانوا لسلطانه : وهذه هي المرحلة التي يكون الناس فيها عبيداً للإنسان^(١) .

ويتخلص الناس شيئاً فشيئاً من هذه التخيلات المادية ، فيتصورون فوق الأشياء والكائنات آلهة كثيرة لا ترى ولكنها تشبههم من جميع الوجوه . « ويقدرّون لها رغائب وشهوات تفوق رغائبهم وشهواتهم : يسارعون إلى إرضائها بما يعنّ لهم » .

وتسير الإنسانية في عناء ومشقة ؛ وترقى درجات المعرفة . و « كلما ارتقى الإنسان في العلم ، ولطف وجدانه بالفهم ، ونفذ عقله إلى أسرار الكون ، تمزقت دون روجه حجب المادة ، وانجلي له الوجود الأعلى »^(٢) .

ولكن قبل الوصول إلى المعرفة التامة لهذا الإله ما زال أمام الناس طريق طويل . الإنسانية ضعيفة ، وحالها حال الطفولة : ولذلك يصنع الله معها ما يصنع الوالد مع ولده في سذاجة السن : يعلمها مبادئاً وأحكاماً يتيسر فهمها ، ولا يخفى غرضها ؛ ولكنه يطالبها باتباع تلك الأحكام بنصها . ولذلك كانت الأديان الأولى تخاطب الحواس قبل كل شيء ، ففرضت عليهم الأحكام الشديدة ، وأخذتهم بالأوامر الصاعدة والزواجر الرادعة ، وجاءتهم بالمعجزات الخارقة^(٣) .

٣ — ومضت على ذلك أزمان ، وتقدمت الجماعات الإنسانية ، ودق حسها ، ولطف وجدانها ، فأحست الحاجة إلى إصلاح يطابق حالها الجديدة . عندئذ جاء دين جديد^(٤) ، « وسنّ للناس سنناً في عبادة الله تتفق مع ما كانوا عليه وما

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٧

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٥

(٣) « رسالة التوحيد » ص ١٨٤ (الإشارة هنا إلى اليهودية) .

(٤) « رسالة التوحيد » ص ١٨٥ (الإشارة إلى المسيحية) .

دعاهم إليه « ... لذلك نراه » يخاطب العواطف، ويناجي المراحم « ومحادث
القلوب ...

لكن هذا الدين الذي استطاعت تعاليمه الجميلة أن تقدم للعالم ما أصلح من
فاسده وداوى من أمراضه، هو بعيد مع ذلك عن وقائع الحياة الإنسانية : فإنه
لما كان قد « شرع للناس من شرائع الزهادة ما يصرفهم عن الدنيا بجملتها،
ويوجه وجوههم نحو الملكوت الأعلى »، فسرعان ما وهنت العزائم عن احتمالها،
وهب القائمون عليه أنفسهم يحرقون تعاليمه، لكي يوفقوا بينها وبين احتياجات
الإنسان ومصالحه^(١).

٤ — وكان لابد لهذا التطور الديني الطويل من أن يصل إلى غايته : فإن
الجماعة الإنسانية، وقد أعدتها التجارب والحوادث الماضية، استطاعت في المرحلة
الأخيرة أن تصل إلى نضجها ورشدتها : فظهر دين يخاطب العقل، ويشركه مع
العواطف والإحساس، في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية «؛
فاستطاع أن يوفق بين العقل والطبيعة^(٢)؛ ومن أجل هذا سمي بحق «دين الفطرة» .
والإسلام عقلي إلى أعلى درجة ممكنة . وبهذه الصفة استطاع الإسلام — في نظر
الفيلسوف — أن يحرر العقول من رقّ التقاليد . فهو — خلافاً للأديان الأخرى —
لا يعترف بسلطان الكاهن أو السادن، ولا يدع في عقائده مجالاً للأسرار^(٣).

٥ — ولكي يهdy الله الناس في هذا الطريق الطويل من تطوّرهم الروحي
أخذ يرسل الأنبياء يخاطبونهم على قدر حاجاتهم وعقولهم : ولذلك لا تتم رسالة
النبوة إلا في تدرج وتؤدة . ولكن حين ظهر الإسلام خاطب قوماً كانوا قد

(١) « رسالة التوحيد » ص ١٨٦

(٢) « رسالة التوحيد » ص ١٨٧

(٣) انظر جوتييه، في « مجلة تاريخ الفلسفة » (بالفرنسية) باريس سنة ١٩٢٨

بلغوا تمام نصبحهم ورشدهم . فإذا فهم الإسلام على الوجه الصحيح كان ممثلاً
لأكمل مرحلة في التطور الديني الشامل^(١) . وإذا تؤملت الرسالة المحمدية وُجدت
وكانها تتويج لرسالة الأنبياء السابقين ؛ فإن الناس قد بلغوا من تطورهم مرتبة
عالية ، فلم تعد بهم حاجة إلى نبوة جديدة^(٢) .

ويقول الأستاذ الإمام : ختمت النبوات كلها بمجيء محمد ، كما صرح به
الكتاب الكريم ، وكما أيده فشل أولئك الذين أرادوا أن يقوموا بمثل رسالته
من بعده^(٣) .

* * *

٦ — هذه هي الصورة التي رسمها محمد عبده للجماعات الإنسانية من حيث
تاريخها الديني^(٤) . فهو ينتمي إلى تلك الطائفة من المفكرين الذين رأوا في سير
الحوادث الكونية مجلّى لمقاصد العناية الإلهية . ولعل الفكر المصري قد تصور
التاريخ كما تصوره « بوسويه » ، فرأى أن الله تعالى يسوق الإنسانية إلى تحقيق
فكرة عن العالم : فكرة التوحيد .

(١) جولد تسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامي » (بالألمانية) ص ٣٤٢

(٢) « رسالة الواردات » ص ١٨

(٣) « رسالة التوحيد » ص ٢٠٠ — ٢٠١

لقد استمسك المسلمون السلفيون بأن محمداً خاتم النبيين . وحاول بعض المجددين منهم أن
يزعزعوا هذه العقيدة ، فكان العجلى يقول : إن رسل الله لا ينقطعون أبداً ... (انظر
المهرستاني : « الملل والنحل » ص ٣٦ ؛ الإيجي : « المواقف » طبع استنبول ، سنة
١٢٣٩ هـ ، ص ٦٢٥) .

(٤) انظر : عثمان أمين : « محمد عبده وأفكاره الفلسفية والدينية » (بالفرنسية)

القاهرة ١٩٤٤ ص ١٥١ — ١٥٤ .

الباب الثالث
مذهب الإمام في الإصلاح

الفضل الأول الإصلاح الأخلاقي

١ — ذكر أغلب من كتبوا في سيرة الشيخ محمد عبده أن أم رسالة اضطلع بها ذلك الإمام هي الإصلاح الديني الإسلامي^(١). وهذا الرأي حق، ولكن إلى حد ما : فإننا إذا التمسنا الحقيقة في نشاط ذلك المصلح المصري، وإذا تأملنا على الخصوص مدى تعاليمه، وحاولنا أن نفهم روح الرجل وعقليته، وأن نستشف ما وراء السطور فيما جرى به قلمه، أدركنا حينئذ أن كل إصلاح خطر بباله إنما مداره دواع وأسباب أخلاقية.

٢ — إذا رجعنا في سيرته إلى حوالى سنة ١٨٧٠ رأينا ذلك الشاب وهو لم يغادر بعد أروقة الأزهر، مشغولاً بالمشكلة الأخلاقية في علاقاتها بالعمل الاجتماعي. وإذا سرنا معه غداة سنة ١٨٨٢ وجدنا مجاهداً يغادر بلاده منفياً، فيقصد إلى سوريا ثم إلى أوروبا، ويشغل مع أستاذه السيد جمال الدين الأفغانى في إصدار جريدة « العروة الوثقى »، مغاصراً بنفسه في العمل السياسى الذى لا يلائم طبيعته كل الملاممة — يكلف نفسه ذلك كله لأنه كان يأمل أن يشارك في إنقاذ بلاده نهضة أخلاقية، إذ يدعو أبناءها إلى الانضواء تحت علم الحرية والجهاد والوطنية.

أليس محمد عبده هو الذى يصبح في أواخر حياته مفتياً للديار المصرية، فيدعو

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ (تصدير) ؛ جولدميهر : « مذاهب التفسير الإسلامى » (بالألمانية) ص ٣٢٢ ؛ أدمس : « الإسلام والتجديد في مصر » (بالإنجليزية) ص ١ ؛ شاخنت في « موسوعة الإسلام » (مقال عن محمد عبده) ؛ مصطفى عبد الرازق : في « العروة الوثقى » طبعة ثالثة ص ٢٧ — ٢٨

إلى التسامح الدينى ، وإلى الاجتهاد فى رأى ، وإلى التفكير المستقل عن كل سلطة إلا سلطة العقل ، وهو الذى صرح غير مرة أن المباحث التقليدية التى يقضى فيها شيوخ الأزهر أعمارهم لا تعدل جهد ساعة واحدة إذا لم تنفع الناس فى أعمالهم وفى تدبير حياتهم^(١) ؟

الواقع أن هذا المفكر كان أخلاقياً بطبعه وفطرته ، ميالاً إلى العمل ميله إلى النظر ، يريد دائماً أن يتصل بالناس وأن يخاطب الضمائر ، وأن يؤثر فى النفوس أثراً مباشراً . ولعل المفكر المصرى كان يرى رأى أفلاطون فى أن الاتصال المباشر هو الذى يعين على إشعال الجذوة الروحية بين الآخرين^(٢) .

لا جرم أن النظرات الأخلاقية تسود جميع ما تناوله الأستاذ الإمام من مشكلات دينية أو فلسفية : مثال ذلك تفسيره للقرآن ، ونظريته فى النبوة ، ونظريته فى الحرية . ولا بدع فمحمد عبده ، ككل مفكر شاعر برسائله فى المجتمع ، يعلم أهمية الدور الأخلاقى والاجتماعى الذى يؤديه الفكر . ويبدو لنا أن الرسالة التى حملها محمد عبده تشبه فى كثير من الوجوه رسالة الأخلاقيين القدماء فى عهد الإمبراطورية الرومانية : فكما استطاع فلاسفة رومة القدماء — والرواقيون منهم على الخصوص — أن يؤثروا تأثيراً مباشراً فى عقليات الناس ، بتعليم أليف أنيس لم يكن يخلو من قداسة دينية^(٣) ، كذلك استطاع الأستاذ الإمام فى مصر ، أواخر القرن التاسع عشر ، أن يبعث تعاليمه الأخلاقية ، وأن ينشر نفوذه الروحى عن طريق القدوة الحسنة والمثل الفعّال .

٣ — وإذن فقد كانت جهود محمد عبده موجهة إلى العمل الأخلاقى : يكافح

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٩٤٣ — ٩٤٥ ؛ وأيضاً محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٧٧ — ٨٣ ؛ ورشيد رضا : « تفسير المنار » ج ١ ص ١٥٢ — ١٥٣

(٢) راجع : برنت : « الفلسفة الإغريقية » (بالإنجليزية) ١٩١٤ ص ١

(٣) مرتا : « الأخلاقيون فى عهد الإمبراطورية الرومانية » (بالفرنسية) باريس

العادات والتقاليد السيئة ، وينقد البدع والمعتقدات الفاسدة ، ويحمل على الظلم والاستبداد ، ويندد بجميع الانحرافات الاجتماعية والسياسية ، ويبدل السعى الموصول لإصلاح مناهج التعليم الأزهرى وإصلاح المحاكم الشرعية - يتصدى لذلك كله بنية الإصلاح الأخلاقى للجماعة الإسلامية عموماً ، وللمجتمع المصرى خصوصاً .

والحق لقد علم محمد عبده أن الدين فى كل مذهب أخلاقى يقوم بمهمة ليس عنها غناء . ومن أجل ذلك كان المربون يعمدون إلى الدين ، لكى يشوا فى نفوس الأطفال بمبادئ السلوك القويم ؛ ومن أجل ذلك أيضاً رأينا الشعوب تنمو فيها فكرة تذهب إلى أن الأخلاق إذا خلّت من الجزاء الدينى كان مصيرها إلى الزوال^(١) .

٤ - أما حركة الإصلاح الدينى التى أصبح اسم محمد عبده عنواناً عليها فى العالم الإسلامى فلم تكن فى ذهن المصلح إلا « وسيلة » لتحقيق « غاية » ، وهى الإصلاح الأخلاقى بمعناه الدقيق . والأستاذ الإمام نفسه يقول هذا فى صراحة : « مقصد الجميع (أى المصلحين المسلمين) ينحصر فى استعمال ثقة المسلم بدينه فى تقويم شؤونه . ويمكن أن يقال إن الغرض الذى يرمى إليه جميعهم إنما هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ فى فهم نصوص الدين ، حتى إذا سالت العقائد من البدع تبعها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب ، واستقامت الأحوال واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية دينية ودنيوية ، وتهذبت أخلاقهم بالملكات السليمة ، وسرى الصلاح منهم إلى الأمة .

» فإذا سمعت داعياً يدعو إلى العلم بالدين ، فهذا مقصده ، أو منادياً يحث على

(١) كالن : مقال « أخلاق » فى « موسوعة العلوم الاجتماعية » (بالإنجليزية)

التربية الدينية فهذا غرضه ، أو صائماً ينكر ما عليه المسلمون من المفسد فتلك غايته^(١) .

وإذن فالدين — في نظر محمد عبده — إنما هو أصلح الوسائل وأمثل السبل لتحقيق ذلك الإصلاح الأخلاقي : إذ أن الأذهان لما لم تكن قد نضجت نضجاً كافياً للاستعاضة عن العقائد المعينة بالمبادئ المجردة ، فقد وجب بدء الإصلاح بالدين . وفي ذلك يقول الإمام في وضوح لا يحتاج إلى مزيد : « وهذه سبيل لمريد الإصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها ؛ فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ليس عنده من مواده شيء ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً . وإذا كان الدين كافلاً تهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال ، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها ، ولأهلها من الثقة به ما يبناه ، وهو حاضر لديهم ، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إمام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره ؟ »^(٢) .

وإذا صح لنا ، بياناً لما نحن بسبيله ، أن نستعير كلمة لمستشرق فرنسي معاصر ، قلنا إن معتقد رجاء الأستاذ الإمام هو أن يبقى الإسلام الحديث هو الإسلام بشرط أن يتجدد^(٣) . و « لكن لعل الشيخ محمد عبده كان يخشى على المجتمع الإسلامي ، في حال حدوث تجديد دنيوي تام ، أن يصيبه فقر أخلاقي لا مناص منه »^(٤) فالمذهب الأخلاقي لدى المحافظين من الفقهاء والعلماء كان يبدو ضعيفاً مهلهلاً ، غير أن طائفة من التقاليد استطاعت أن تحفظ عند سواد الشعب « نوعاً من السلوك الأخلاقي اللائق لا يستطيع إنكار قيمته الاجتماعية » .

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٥٩

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٦٠ — وبين محمد عبده هذه الفكرة نفسها في تقريره لإصلاح التعليم بمصر (تاريخ ج ٢ ص ٥٣٧) .

(٣) ديمومين : « النظم الإسلامية » (بالفرنسية) ١٩٣١ ص ٢٣٢

(٤) المصدر نفسه

٥- — وإذن فلم يكن مقصد محمد عبده من الإصلاح ، كما توهم بعض الكتاب ، هو تحقيق الوحدة السياسية للشعوب الإسلامية ، ولا « أن يثير فتنةً على الأوربيين أو غيرهم من الأمم المجاورة للمسلمين » . والشيخ نفسه ينكر هذا ويصرح في غير موارد أن « السعى في توحيد كلمة المسلمين وهم كما هم » لم يخطر ببال أحد من المصلحين المسلمين ممن يدعون إلى الرجعة إلى الدين ، وإنما اختلقه خيال بعض الغربيين « ممن يخشون أن ينتبه المسلمون إلى شؤونهم » وأن « يرجعوا إلى الأخذ بدينهم وأن يعتصموا بجامعتهم » وأن يستقلوا عن غيرهم بأنفسهم^(١) .

وقد قال الأستاذ « حجب » بهذا الصدد إن « الجامعة الإسلامية حين وضعت برنامجاً دقيقاً للعالم الإسلامي إنما اقتبست من الآراء الرجعية النازعة إلى الحكم المطلق . ولكن كل حركة من هذا القبيل هي في ذاتها مستحيلة . . . ومن أجل هذا كانت الجامعة الإسلامية أدنى إلى أن تكون عنصراً من عناصر التفرق والضعف من أن تكون عنصراً من عناصر القوة التي تحقق الملاءمة بين الإسلام وبين العالم الحديث »^(٢) .

٦ — والواقع أن الأستاذ الإمام كان قد فقد الثقة منذ زمان طويل في كل إصلاح سياسي على نحو ما كان يريده أستاذه جمال الدين الأفغاني : فبعد أن تعطلت مجلة « العروة الوثقى » — أواخر سنة ١٨٨٤ — وبعد أن فشلت مشروعات الجامعة الإسلامية التي كان الأفغاني يدعو إليها ، اقترح محمد عبده على أستاذه أن يعتزلا الاشتغال بالسياسة ، وأن ينصرفا إلى إنشاء مدرسة خاصة تعنى بتربية الشبيبة وفقاً لمنهج ومقاصد جديدة . وبهذا يصلان من طريق التربية إلى إصلاح الأخلاق ،

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٦١ — ٤٦٢

(٢) حجب : مقال في كتاب « وجهة الإسلام » (بالإنجليزية) ص ٤٣ — ٤٤

(١٠) — الإمام

وتكوين صفوة من الشباب المصرى تلام ثم تربيته المثل العليا التى ينشدها^(١) .
وإذا كانت النتائج التى يحصل المصلح عليها من طريق التربية أبطأ تحقّقاً
وأقلّ جلبة ، إلا أنها بلا ريب أوثق وأعمق وأبقى أثراً . ولما كان المفكر المصرى
يؤثر التدرج فى الإصلاح ويبراه أ كفل فى بلوغ النتائج المنشودة ، فقد بادر بالعمل
لإصلاح التعليم ، وهو فى نظره شرط لا غنى عنه لتقويم الأخلاق .
وهذا الجانب من التربية الأخلاقية فى مذهب محمد عبده يفسر لنا ما ظفر به
الفيلسوف المصلح من أثر بالغ عميق فى مصر وفى العالم الإسلامى .

(١) رشيد رضا : « تاريخ » م ١ ص ٤١٥ ، ٤٢٦ بع .

الفصل الثاني

تفسير القرآن

١ — مقصد الأستاذ الإمام من تفسير القرآن هو « فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة »^(١). وفهم القرآن واجب على المسلمين جميعاً ، دون نظر إلى ثقافتهم وأجناسهم وأوطانهم^(٢). ولكن لما كان القرآن كتاباً عربياً فلا سبيل إلى فهم معناه الصحيح إلا بالتمكن من اللغة العربية : « وذلك يحصل بممارسة الكلام البليغ ، ومزاولته مع التفطن لنكته ومحاسنه ، والوقوف على مراد المتكلم منه »^(٣).

٢ — ولكن منهج الإمام في التفسير مخالف لمنهج سابقيه : إذ لما كان لا يعنيه إلا فهم روح القرآن ، والوقوف على معانيه العامة ، دون التمسك بحرفية الكتاب ، فقد رأيناه حريصاً منذ البداية على التوسع فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون من مباحث الألفاظ والإعراب ونكت البلاغة ، وفي الروايات التي لاتدل الآيات عليها ولا تتوقف على فهمها^(٤).

وكذلك أعرض محمد عبده عن طريقة بعض المفسرين ، وهي لا تخرج عن مجرد الاطلاع على ما قاله العلماء في كتب التفسير — على ما في كلامهم من اختلاف يتنزه عنه القرآن — والإكثار من الأقوال ، واختراع الوجوه في التأويل ،

(١) محمد عبده : « تفسير الفاتحة » . الطبعة الثالثة ، ص ٨

(٢) رشيد رضا : « تفسير المنار » ج ١ ص ٣٠ ؛ محمد عبده : « تفسير الفاتحة » ص ١٢ .

(٣) « تفسير الفاتحة » ص ١٥ — ١٦

(٤) « تفسير المنار » ج ١ مقدمة ص ١٤ — ١٥

والإغراب والإبعاد عن مقاصد التنزيل . ولأمثال هؤلاء يقول رجل الإصلاح :
« إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه ، وإنما يسألنا عن
كتابه الذى أنزله لإرشادنا وهدايتنا ، وعن سنة نبيه الذى بين ما نزل إلينا ؛
يسألنا هل بلغتم الرسالة ؟ هل تدبرتم ما بلغتم ؟ هل عقلتم ما عنه نهيتم وما به
أمرتم ؟ »^(١) .

ولا يريد محمد عبده بفهم القرآن ذلك « الفهم المأخوذ بالتسليم الأعمى من
الكتب أخذاً جافاً » لم يصحبه « ذوق سليم تصيبه أساليب القرآن بعجائنها
وتملكه مواعظه ، فتشغله عما بين يديه مما سواه » . « وإنما الفهم الذى يدعو
الأستاذ إليه هو ما يكون عن ذلك الذوق ، وما يتبعه من لطف الوجدان ودقة
الشعور ، اللذين هما « مدار العقل والتأثر والفهم والتدبر »^(٢) .

ولقد سعى المصلح المصرى إلى تخليص تفسيره من جميع المسائل التى كثر
الخلافاً عليها بين المفسرين^(٣) : نراه فى دروسه فى « دار الإفتاء » يقرر غير مرة
أن من العسير عليه أن يتصور وجود خلافاً أساسية بين أصحاب التفاسير ، مادام
القصد والمعنى العام من الآيات القرآنية ظاهرين فى أغلب الأحيان^(٤) .

ولما كان مقصود الأستاذ الإمام أن يفسر القرآن تفسيراً يوافق المعانى
المستعملة فى عصر التنزيل ، أى التى كانت تخطر ببال الصحابة حين كانوا
يسمعون لغة القرآن^(٥) ، فقد نصح بأن يؤخذ القرآن جملةً ، لا أن يفسر مجزئاً^(٦) .

(١) محمد عبده : « تفسير الفاتحة » ص ٢٠ — ٢١

(٢) « تفسير الفاتحة » ص ٢٣

(٣) رشيد رضا : تفسير المنار « ج ١ ص ١٤٧

(٤) قارن ملخصاً غير منشور للدروس التى ألقاها الأستاذ الإمام فى « دار الإفتاء » ،

بقلم الشيخ أحمد الحمصانى (السورى) ص ٩

(٥) « تفسير المنار » ج ٢ ص ١٤٧ ؛ محمد عبده : « تفسير الفاتحة » ص ١٤

(٦) « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٢ ص ٦٤٣ . قارن الدروس غير المنشورة ص ١١

وبالجملة كان الإمام يرى أن التماس الوحدة الجوهرية ، وراء الاختلاف الظاهر ،
وبعبارة أخرى أن تفسير القرآن بالقرآن نفسه ، لا بالرأى والظن ، هو المهمة
الأولى لكل تفسير صحيح^(١) .

وقد يطبق الأستاذ على تفسير القرآن ، القاعدة الديكارتية المشهورة ، قاعدة
البدهاية : فكثيراً ما نسمعه موصياً بالآ نصدق إلا ما ورد بصفة واضحة صريحة ،
وآلا نترك قط خبراً قطعياً لناخذ بخبر ظني ؛ فإن الخبر القطعي هو الذي يوجب
اليقين ؛ وهو لا يصح أن يكون برأى جماعة أو برأى آخرين : « لحد التواتر هو
ما تراه في القرآن ، تعرفه طبقة عن طبقة يؤمن تواطؤ كل منها على الكذب ، إلى
أن وصل إليك ، لا تنكره فرقة من فرق المسلمين قاطبة »^(٢) .

فمثلاً يرى بعض المفسرين أن لفظ « الكوثر » الوارد في سورة « الكوثر »
هو اسم لنهر في الجنة ، وأن الله منح النبي ذلك النهر . لكن المفسر المصري
ينكر ذلك ، ويرى أن الكوثر هنا إما يفيد ذلك الخير العظيم الذي أفاضه الله
على الإنسانية ، وهو الرسالة . أما أحاديث النهر فإنها وأن كثرت لا ترتفع إلى
مرتبه اليقين ، « فلا يصدق عليها اسم المتواتر ، خصوصاً وأنه يُظن بالرواة سهولة
التصديق في مثل هذا الخبر لما فيه من غرابة الكرامة وجمال الوصف ، فيسهل
على كل راو الميل إلى تصديق ما يقال له . وهذا يخل بشرط التواتر : لأن أول
شرط فيه ألا يكون في الطبقات رائحة التشيع للمروى » : ذلك أن شرط صحة الخبر
هو ألا يتضمن شيئاً يمس التنزيه^(٣) .

وما أكثر ما نهض الشيخ عبده معارضاً تأويلات الظاهرية وللشبهة الذين
كانوا يفسرون النصوص الدينية تفسيرات حرفية مادية : راه أولاً في « الحاشية

(١) « تفسير الفاتحة » ص ١٥

(٢) محمد عبده : « تفسير عم » ص ١٦٧

(٣) « رسالة التوحيد » ص ١٦٨ — ١٦٩

على شرح العقائد الغضبية «^(١) ينزع نزعة عقلية صريحة في التأويل ، وينتهى به الأمر في «رسالة التوحيد» إلى التصريح بأننا إذا وجدنا أنفسنا بإزاء نص يوم ظاهره شيئاً من التشبيه فيجب على كل حال أن نفسره متجنبين المعنى الظاهر ؛ وعلينا أن نسلك أحد طريقين : فإما أن نفوض الأمر إلى الله في معرفة النص ؛ وهذا يفيد التوقف عن التأويل مع الاعتقاد بأن المعنى الظاهر ليس هو المقصود^(٢) . وإما أن نؤوله تأويلاً يستند إلى قرائن مقبولة^(٣) . وطبيعي أن يجرى التأويل وفقاً لقواعد اللغة وأحكامها ؛ فإن استعمال اللغة « لا ينحصر في الحقيقة » ؛ ولئن انحصر فيها فوضع اللغة « لا تراعى فيه الوجودات بكنها الحقيقي »^(٤) .

هنا نحن أولاء نرى الاتجاه العقلي عند الشيخ محمد عبده وقد اتصلت به نبرات « رجحانية » ، فجعلت من تفسيره تبريراً للبدا القائل بأن « الدين المملوء بالخرافات ، والعقل المستنير لا يجتمعان في دماغ واحد »^(٥) . وإذن فلا يمكن أن يحتوى القرآن على ما يستحيل عند العقل الصريح . ولكي لا يناقض الإسلام صريح العقل يلزم أن يكون هنالك تأويل صحيح لا يراعى إلا الدليل القطعي ، أو الأحاديث الصحيحة ، لا الظنون الشخصية والميول الحزبية^(٦) .

ويلوم الأستاذ الإمام بعض قدماء المفسرين إذ يدخلون في تأويلاتهم أوصافاً ونظرات بعيدة عن روح الإسلام ، و « يكثر الوصف ويخترعون ما يشاءون بأوهامهم فيما لا يراه الناس وإن كانوا لا يعقلونه » ، و « يجترئون على الغيب » ،

(١) يصطنع محمد عبده فيها حججاً تذكرنا بما أورده الجوزي في كتابه « دفع شبهات التشبيه » دمشق ١٣٤٥ ص ٧ .

(٢) يبدو أن الأستاذ الإمام قد جرى بعض علماء السلف ، كالجويني الذي أمسك عن التأويل المعتزلي (انظر : أحمد أمين : « فحى الإسلام » ج ٣ ص ٣٧ — ٣٩) .

(٣) « رسالة التوحيد » ص ٢٣ .

(٤) « رسالة التوحيد » ص ٥٧ .

(٥) « النار » م ٥ ص ١٤٤ ؛ « قارن جولدسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامي »

(بالألمانية) ص ٣٥٤

(٦) « تاريخ » ج ٢ ص ٦٤٣

فيذكرون من شؤونه ما استأثر الله بعلمه . ثم لا يكفيهم ذلك حتى يخترعوا من الأحاديث ما يسند أوهامهم ، وينسبون إلى السلف ما يظنون أنه يقوى مزاعمهم»^(١).

يرجع الكثير من التفاسير التقليدية إلى رواية من اليهود أو من ملاحدة الفرس ، أو ممن اعتنقوا الإسلام من النصارى واليهود^(٢) . ويرى محمد عبده أن روايات مصدرها أمثال هؤلاء لا بد أن تكون متهمة . ويجب أيضاً أن نرتاب فيما يدلى به بعض المفسرين من آراء شخصية عن مسائل يُشتم فيها الهوى والتعصب للرأى ، كمسألة الشفاعة ، وتكريم بيت النبوة وما إلى ذلك^(٣) . وللسبب عينه يرفض الأستاذ الإمام تلك القصص والحكايات الكثيرة التي تخيلها المفسرون عن الرسل ، والأمم ، والكتب ومعجزاتها ، وعن أهل الكهف^(٤) ، وعن قبيلة عاد المذكورة في القرآن باسم « إرم ذات العماد »^(٥) .

٤ — جرت عادة بعض المفسرين على أن يُطنبوا في الكلام عن الأماكن والأشخاص الواردة في القرآن بصورة مبهمة . ولكننا نرى أن من القواعد المنهجية التي ترسمها محمد عبده في التفسير ألا يجاوز في شرحه ما يحتمله مضمون النصوص . مثال ذلك أنه في سورة « البقرة » آية ٥٨ : « وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً .. » : نراه يقرر السكوت عن تعيين القرية كما سكت عنها القرآن ؛ وكذلك آية : « فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء » : نراه يقول : « ونسكت عن تعيين نوع الرجز ، كما هو شأننا في كل ما أبهمه القرآن »^(٦) .

(١) « تفسير عم » ص ١٨٦ — ١٨٧ .

(٢) فارن : أدمس ؛ « الإسلام والتجديد » (بالإنجليزية) ص ٢٠٠ .

(٣) تفسير عم » ص ١١٠ .

(٤) « القرآن » السورة ١٨ .

(٥) « تفسير عم » ص ٧٩ .

(٦) « تفسير المنار » ج ١ ص ٣٢٥ .

على أنه ليس لما ذكره المفسرون من تفاصيل وتدقيقات أهمية عملية ، فضلاً عن أنهم على الرغم مما بذلوا من جهود لم يستطيعوا أن يلقوا ضوءاً كثيراً يعين على فهم الآيات القرآنية . وكذلك يعرض الأستاذ الأمام لقوله تعالى في سورة « عبس » آية ٣١ : « وفاكهة وأبا » ، فيذكر قول عمر بن الخطاب حين سئل عن معنى « أبا » هنا فقال : « اتبعوا ما بين لكم من هذا الكتاب وما لا فدعوه »^(١) . ويعلق على ذلك بقوله : إن هذا لا يعني أن عمر بن الخطاب « ينهى عن تتبع معاني القرآن والبحث عن مشكلاته » ؛ ولكنه يريد أن يعلمنا أن واجبنا من حيث أننا مؤمنون إنما هو فهم جملة المعنى ، لا الوقوف عند الألفاظ وجعلها شغلا شاغلا^(٢) .

نجد في عنوان بعض سور القرآن أو في أوائل الآيات حروفاً مختلف المفسرون في فهم معانيها ودلالاتها . مثال ذلك أننا نجد أول سورة « البقرة » الحروف « ال م » . ويرى محمد عبده أن هذه الحروف وأشباهاها هي أسماء للسور التي توجد فيها . فإذا تساءلنا عن سبب الاختلاف بين الحروف « ال م » وبين الحروف « ال م ص » مثلاً ، أجبنا الأستاذ بأنه لا علم لنا بذلك ، ولا أهمية لمعرفتنا به ؛ ومهما يكن الأمر فيجب أن يكون موقفنا من هذا السر كوقف صحابة النبي وتابعيه ، « وليس من الدين في شيء أن يتنطع متنطع ، فيخترع ما يشاء من العلل التي قلما يسلم مخترعها من الزلل »^(٣) .

هذا الطابع « البرجماتي » لمنهج الأستاذ الإمام في التفسير ظاهر جلي : فنفى

(١) « تفسير عم » ص ٢١

(٢) « تفسير عم » ص ٢٢ ؛ قارن ابن خلدون : « المقدمة » طبع كاترمير ، ٣ ، ص ٤٤ — ٥٩ عن التشابهات في القرآن .

(٣) « تفسير المنار » ج ١ ، ص ١٢٢ ؛ قارن ابن سينا : « تسع رسائل » طبع

الجوائب ١٢٩٨ ص ٩٦ — ٩٧

أكثر من موضع رأينا الأمام ينبه إلى أن الواجب علينا أن نعتقد ما ورد في القرآن مادام لا يؤدي إلى شيء مخالف للعقل . وعلينا ألا نستمر مع بعض المفسرين في أهوائهم وتشدقهم بتصريف الألفاظ وتأويلها وتحميلها ما لا تحتمله . وتفسير محمد عبده حافل بالأمثلة التي توضح هذا الاتجاه ؛ نذكر منها تفسيراته البسيطة الصريحة للجنة والنار^(١) ، وللنفع في الصور^(٢) ، وللوح المحفوظ^(٣) ، وللصحف المنشورة^(٤) ، وللحافظين الكاتبين^(٥) ، وما إلى ذلك .

* * *

٥. — من خصائص تفسير الأستاذ الإمام الشعور الواضح بوحدة القرآن وبلاغته عبارته . إن من عجيب شأن رواة أسباب النزول أنهم يفككون الطائفة الملتزمة من الآيات القرآنية ، إذ يفصلون بعضها عن بعض ، أو يفصلون الجمل الموثقة في الآية الواحدة ، فيجعلون لكل جملة سبباً مستقلاً ، كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة في مسألة واحدة سبباً مستقلاً كذلك^(٦) . أما الأستاذ الإمام فيخالف أولئك المفسرين ، ويرى أن نظرتهم تلك ، فضلاً عن منافاتها لبلاغة القرآن ، تجعله مفككاً مبدداً لا اتصال بين أجزائه ، وهو ما يتنزه عنه كلام الله . ويحاول المفسر المصري في غير موضع أن يثبت أن بين مختلف الآيات القرآنية اتصالاً جوهرياً عميقاً^(٧) ؛ وينتهي إلى التصريح بأننا إذا كنا بحاجة إلى معرفة أسباب النزول في آيات الأحكام ، فإن معرفة الوقائع والحوادث التي نزل

(١) « تفسير عم » ص ١٣٧ — ١٣٨

(٢) « تفسير عم » ص ٥

(٣) « تفسير عم » ص ٦١

(٤) « تفسير عم » ص ٢٧ — ٢٨

(٥) « تفسير عم » ص ٣٦

(٦) « تفسير المنار » ج ٢ ص ١١

(٧) فارن جولد تسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامي » (بالألمانية) ص ٣٤٥

فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكمته وسره ، فلا حاجة إلى التماس هاتيك الأسباب في الآيات النافية للشرك ، المقررة للتوحيد ، وهو المقصود الأول من الدين الإسلامي^(١) .

وكذلك بعض المفسرين عللوا تأخير بعض الكلمات في الآيات القرآنية رعاية لما يسميه علماء البلاغة بقاعدة « الترقى من الأدنى إلى الأعلى »^(٢) . ولكن في سورة « البقرة » يبدو أن آية ١٣٨ « إن الله بالناس لرءوف رحيم » لا تخضع لتلك القاعدة البلاغية ، فقالوا إن لفظ الرأفة يفيد شدة الرحمة ؛ فليس هنالك ترقى من الأدنى إلى الأعلى . ولذلك فسرها الجلال بقوله إنه قدم الأبلغ للفاصلة . لكن الأستاذ الإمام ينكر هذا وأمثاله أشد الإنكار ويقول إن « كل كلمة في القرآن موضوعة في موضعها اللائق بها ؛ فليس فيه كلمة تقدمت ولا كلمة تأخرت لأجل الفاصلة : لأن القول برعاية الفواصل إثبات للضرورة ، كما قالوا في كثير من السجع والشعر إنه قدم كذا وأخر كذا لأجل السجع ولأجل القافية ؛ والقرآن ليس بشعر ، ولا التزام فيه للسجع ؛ وهو من الله الذي لا تعرض له الضرورة ، بل هو على كل شيء قدير »^(٣) . وإذ رفض الأستاذ ذلك المنحى ، أخذ يبين ، استناداً على ذوق اللغة العربية ، أن ذلك الترقى الذي ترتضيه البلاغة واقع في الكلمتين اللتين نحن بصددهما : فإن الرأفة أخص من الرحمة ، ولا تستعمل إلا في حق من وقع في بلاء ؛ والرحمة أعم ، فهي تشمل دفع الضر وتشمل الإخسان وزيادته^(٤) .

وعلى هذا النحو سار الأستاذ الإمام في تفسير « الرحمن الرحيم » : زعم « الجلال » وبعده « الصبآن » أن الكلمتين بمعنى واحد ، وأن الثانية تأكيد

(١) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٥٥ -- ٥٦

(٢) راجع جولدسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامي » ص ٣٤٥ — ٣٤٧

(٣) « تفسير المنار » ج ٢ ص ١١ — ١٢

(٤) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢ ؛ جولدسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامي »

للأولى . ولكن الأستاذ الإمام بعد أن رفض هذا التفسير أيضاً أخذ يبين أن لفظ « رحيم » لا يمكن أن يفيد مجرد التوكيد للفظ « رحمن » : لأنه لو صح ذلك لكان اللفظان مترادفين ، ولكان في العبارة تكرار لا داعي له . والقرآن يتنزه عن رص الكلام الذي لا يفيد بذاته معنى محدوداً ، كما يتنزه عن إيراد الألفاظ المحض التزييق والتسميق^(١) .

وبعد هذا البيان حاول الإمام أن يبين ، وفقاً للأسلوب العربي البليغ الذي لا يخرج القرآن عنه ، أن « صيغة فعْلان تدل على وصف فعلٍ فيه معنى المبالغة كفعْال ، وهو في استعمال اللغة للصفات العارضة ، كمطشان وغضبان . وأما صيغة « فَعِيل » فإنها تدل على المعاني الثابتة ، كالأخلاق والسجايا في الناس ، كعليم وحكيم . وعلى ذلك يكون لفظ الرحمن دالاً على من تصدر عنه آثار الرحمة بالفعل ، وهي إفاضة النعم والإحسان ، ويكون لفظ الرحيم دالاً على منشأ هذه الرحمة والإحسان ، وعلى أنها من الصفات الواجبة . وبهذا المعنى لا يُستغنى بأحد الوصفين عن الآخر ، ولا يكون الثاني مؤكداً للأول ، كما زعم المفسرون^(٢) .

ويختتم الإمام كلامه في هذا الموضع بالملاحظة التالية : « إذا سمع العربي وصف الله جل ثناؤه بالرحمن ، وفهم منه أنه المفيض للنعم فعلاً ، لا يعتقد منه أن الرحمة من الصفات الواجبة له دائماً ، لأن الفعل قد ينقطع إذا لم يكن عن صفة لازمة ثابتة وإن كان كثيراً . فعندما يسمع لفظ الرحيم يكمل اعتقاده على الوجه الذي يليق بالله تعالى ويرضيه سبحانه ، ويعلم أن لله صفة ثابتة هي الرحمة التي عنها يكون أثرها ، وإن كانت تلك الصفة على غير مثال صفات المخلوقين ، ويكون

(١) « تفسير الفاتحة » ص ٤٠ — ٤١ ؛ « تفسير المنار » ج ١ ص ٤٦ ؛ قارن

« تاريخ » ج ٢ ص ٨٧ .

(٢) « تفسير الفاتحة » ص ٤٣ ؛ « تفسير المنار » ج ١ ص ٤٧ .

ذكرها بعد الرحمن كذكر الدليل بعد المدلول ، ليقوم برهاناً عليه ^(١) .

٦ — من الحقائق البينة أيضاً أن تفسير الإمام يدل على عنايته الدائمة بتقرير صفة الصوم والشمول في القرآن ، دون أن يكون في تلك الصفة ما ينافي نظريته في التطور والترقي : من المفسرين من فسّر بعض آيات القرآن بإعطائها معاني خاصة ، وإسنادها إلى حوادث معينة حصلت في زمن النبي أو قبل زمنه ؛ مثال ذلك ما ورد في تفسير سورة « التكاثر » : فقد ذكر المفسرون أنها نزلت في قبيلتين من الأنصار تفاخروا أو تكاثروا بأحيائهم ؛ فلما كثرت إحدى القبيلتين الأخرى لجأت الثانية إلى الأموات ، وقالت : هلموا بنا إلى المقابر لنعدّ من كان من رجالنا ونشير إلى قبورهم ^(٢) .

ولكن الأستاذ الإمام يحتج على تفسير هذه السورة أو غيرها على ذلك النحو من الضيق والخصوص ^(٣) ، ويعتق مبيناً أن معاني الآيات لا بد أن تؤخذ على عمومها ، وأن « القرآن هاد ومرشد إلى يوم القيامة » ، وأن معانيه عامة شاملة : فلا يعد ويوعده ، ويعظ ويرشد أشخاصاً مخصوصين ، وإنما ينيط وعده ووعيده ، وتبشيره وإنذاره بالعقائد والأخلاق والعادات والأعمال التي توجد في الأمم والشعوب ^(٤) .

وواضح مما تقدم أن الأستاذ الإمام — وقد كانت نظريته في صميمها نظرة فيلسوف إنساني — لم يكف عن المناداة بأن الدين الإسلامي عام شامل ، يلائم الشعوب في جميع العصور وفي جميع درجات الثقافة ^(٥) .

(١) « تفسير المنار » ج ١ ص ٤٨

(٢) « تفسير عم » ص ١٥١

(٣) « تفسير عم » ص ٩٢ — وهو يلاحظ مثل هذا في آيات أخرى ، ص ٩٩ —

١٠٧ ، ١٠٨ — ١٢٨

(٤) « تفسير المنار » ج ١ ص ١٧٩ — ١٨٠

(٥) جولدنسبير : « مذاهب التفسير الإسلامي » ص ٣٢٥

٧. — ومن البهائم البينة في ذلك التفسير طابعه الروحي المزوج بضرب من البرجماتيقية الإنسانية . فلا ريب أن تفسير محمد عبده قد أعان على تطهير الشعور الديني عند العامة من المسلمين ، بل عند العلماء والمشتغلين بالدين ، واستطاع أن يخلص أذهانهم جميعاً مما غلق بها من صور مادية وأساطير حشوية ؛ فكان — كما قال رشيد رضا — تفسيراً ينحو منحى روحياً جلياً ملائماً للعلم والمدنية^(١) . ولعل للغزالي هنا أثراً لا يخفى على الناظرين .

فسر بعض المفسرين لفظ « الميزان » في سورة « القارعة » آية « فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية ، وأما من خفت موازينه فأمه هاوية » فقالوا : إنه « ميزان بلسان وكفتين كأطباق السموات ولا يعلم ما هيته إلا الله » . ولكن أمثال هذه التفسيرات تثير التهمك عند محمد عبده ، فيجيب : « فماذا بقي من ماهية الميزان بعد لسانه وكفتيه ، حتى يفوض العلم فيه إلى الله ؟ » ثم يقول : « والكلام فيه جراءة على غيب الله بغير نص صريح متواتر عن المعصوم » ويقول أيضاً : « إن جميع ما اخترع البشر وما يمتدعون ، مهما دق ولطف ، إنما هو معيار الأثقال الجسمانية والأوزان المحسوسة . أفلا يكون الأليق بالمقام الإلهي أن يكون ميزان المعاني المعقولة لديه أسمى وأعلى من أن يكون على نمط ما يستعمله البشر ، مهما ارتقت المعارف وسمت بهم العلوم ؟ وهل يليق بمن خاف مقام ربه أن يجرؤ على القول بوجوب الاعتقاد بأن الميزان الذي يزن الله به الأعمال يوم القيامة هو الميزان الذي تستعمله القبائل التي لم تزل في مهد الإنسانية الأولى ، ميزان ضعفاء العقول . قصار النظر ، الذين لا يعرفون قيمةً للإيمان بالغيب ولا لحياء العقل من الله ، وإطراقه عن إن ينظر إلى ما تشامخ من غيوب الله ، تعالى علمه وتعاظمت قدرته ؟ » . ويختتم الإمام ملاحظاته في هذا الموضع بمثل ما دعا إليه في سائر

التفسير من حيلة وحذر ، فيقول : « عليك أيها المؤمن المطمئن إلى ما يخبر الله به أن توقن أن الله يزن الأعمال ، ويميز لكل عمل مقداره . ولا تسئل كيف يزن ، ولا كيف يقدر ؛ فهو أعلم بغيبه ^(١) » .

وكذلك نرى الإمام في تفسيره لسورة « الناس » يأخذ على المفسرين إسرافهم في استعمال الصور الحسية ، حتى جعلوا من الشئ مذهباً مادياً خشناً لا نفعه من الروحانية فيه ^(٢) . ونراه يكتب أيضاً في تفسير سورة « الغاشية » رداً على مادية بعض المفسرين : « عالم الآخرة ليس فيه نمو أبدان ولا تحلل مواد ، على نحو ما يكون للأحياء في هذه الحياة الدنيا ، بل ذلك عالم خلود وبقاء . والذائد فيه لذائد سعادة والآلام فيه آلام شقاء . فكل ما يقع في ذلك العالم فإنما بينه وبين ما يقع في عالمنا وجوه مشابهة لا وحدة مجانسة ^(٣) » . وبهذا المعنى ينبغي أن نفهم الجنة ونجهم اللتين يكثر ورودهما في القرآن : فالجنة هي دار النعيم ، وجنهم دار العذاب في الآخرة . ويجب علينا الاعتقاد بأن النعيم واللذة في الجنة أكمل وأوفر من جميع لذائد الدنيا ، وأن العذاب في جهنم أشد من العذاب في الدنيا . ولكن إذا وجب على المسلم الإيمان بالجنة والنار فليس واجباً عليه أن يبحث عن حقيقتهما ولا عن موضعهما ، فذلك مما لا يمكن لعقولنا أن تصل إليه . وليس بمحال عقلي حتى نحتاج فيه إلى تأويل ^(٤) .

٨ - وكثيراً ما يعرض تفسير محمد عبده أفكاراً جديدة ، بل تجديدية ، فيلقبها في القرآن ، كما قال المستشرق جولدتسيهر : مثال ذلك في تفسير سورة « البقرة » آية ٢٥٠ ؛ نجدته ينتهي إلى نظرية تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي ^(٥)

(١) « تفسير عم » ص ١٤٦

(٢) « تفسير عم » ص ١٤٦ — ١٤٧

(٣) « تفسير عم » ص ٧٢

(٤) « تفسير عم » ص ١٦٧ — ١٨٣

(٥) جولدتسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامي » ٣٥٤ — ٣٥٥

وفي تفسير الآيتين ١٨ ، ١٩ من تلك السورة التي تذكر البرق والرعد وظواهر أخرى طبيعية تجد الأستاذ يتحدث عن السالب والموجب في الكهرباء ، وعن التلغراف والتلفون وغير ذلك ، لا بمعنى أن القرآن يتحدث عن كل هذه الأمور بل بمعنى أن أمثال تلك المكتشفات التي ظفر بها العلم والمدنية جديدة بأن ينظر فيها المسلم الحقيقي^(١) .

ويعرض محمد عبده لسورة « الفيل » التي تذكر أن قوماً أرادوا أن يتعززوا بفيلهم ، ليغلبوا بعض عباد الله على أسرهم ويصلوا إليهم بشر وأذى ، فأهلكهم الله وزد كيدهم وأبطل تدبيرهم ، إذ أرسل عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل ؛ نجده يفسر هلاك جيش القائد الحبشي تفسيراً يقرب من بحوث العلماء والمؤرخين الغربيين^(٢) : يرى محمد عبده أن هلاك الحبشي راجع إلى نفث داء الجدري والحصبة فيه . وهذا الداء نشأ من حجارة يابسة سقطت على أفراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض . ويستشهد على صحة تفسيره هذا بما رواه عكرمة ويعقوب بن عتبة من أن أول ما رؤيت الحصبة والجدري ببلاد العرب كان ذلك العام ، أي عام الفيل^(٣) .

٩ — وقد نحنا تفسير محمد عبده منحنى أخلاقياً إرادياً^(٤) : نراه يعرض لتفسير سورة « العاديات » حيث يقسم الله بالخليل التي تعدو ويشتد عدوها حتى يخرج الشرر من حوافرها لتهمجم على عدو وقت الصباح لتأخذه على غرة ، فيبذل للصلح جهده ليبين ما لئن ركوب الخيل من شأن في الإسلام ، لا باعتباره من قبيل

(١) الموضع السابق ، ص ٣٥٥

(٢) شبرنجيل : « تاريخ الطب » ترجمة فرنسية .

(٣) « تفسير عم » ص ١٥٧ — ١٥٨

(٤) فارس « تاريخ » ج ١ ص ٣١٤

الفنون الرياضية فحسب ، بل كإعداد حربى نافع للدفاع الوطنى ^(١) . وبعد أن ذكر الشيخ المصرى آية : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » ^(٢) ، وأشار إلى ما ورد من أحاديث فى دعوة المسلمين أن يكونوا فى مقدمة فرسان الأرض مهارة فى ركوب الخيل ، وأن يتنافسوا فى قنية عقائلها ، قال : « من أعجب العجب أن ترى أمما هذا كتابها ، قد أهملت شأن الخيل والفروسية ، إلى أن صار يشار إلى راكبيها منهم بالهزء والسخرية ، وأخذت كرام الخيل تهجر بلادهم إلى بلاد أخرى ! أليس من أغرب ما يستغرب أن أناسا يزعمون أن هذا الكتاب كتابهم يكون طلاب العلوم الدينية منهم أشد الناس رهبة من ركوب الخيل ، وأبعدهم عن صفات الرجولية ، حتى كان من أحد أساتذتهم المشار إليهم بالبنان ، عند ما كنت أكله فى منافع بعض العلوم وفوائدها فى علم الدين أن قال : « إذا كان كل ما يفيد فى الدين نعله لطلبة العلم كان علينا أن نعلمهم ركوب الخيل ... قال ذلك ليفحمنى وتقوم له الحجة على . . . كأن تعليم ركوب الخيل مما لا يليق ولا ينبغى لطلبة العلم ! وهم يقولون إن العلماء ورثة الأنبياء فهل هذه الأعمال وهذه العقائد تتفق مع الإيمان بهذا الكتاب ؟ » ^(٣) .

١٠ - وتتجلى فى تفسير محمد عبده سعة النظرة وروح التسامخ : نراه يفسر آية « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » ^(٤) فيصرح بأن « الكفر هنا عبارة عن جحود ما صرح الكتاب المنزل أنه من عند الله ، أوجحود الكتاب نفسه أو النبي الذى جاء به ؛ وبالجملة ما علم من الدين بالضرورة

(١) كان محمد عبده من هواة ركوب الخيل ؛ وقد مارس هذا الفن منذ صباه وظل يمارسه حتى وفاته . انظر بهذا الصدد الصورة الأدبية التى رسمها له الصحفي الإنجليزى « هارولد سبندر » (« تاريخ » ج ٣ ص ١٨١) .

(٢) القرآن ، سورة ٨ آية ١٢٥

(٣) « تفسير عم » ص ١٤٢ — ١٤٣

(٤) القرآن ، سورة « البقرة » آية ٢٠٢

بعد ما بلغت الجاحد رسالة النبي بلاغاً صحيحاً وعرضت عليه الأدلة على صحتها لينظر فيها ، فأعرض عن شيء من ذلك وجعده عناداً أو تساهلاً أو استهزاء ، نعى بذلك أنه لم يستمر في النظر حتى يؤمن . وما عدا هذا ، فلا يعد منكره كافراً إلا إذا قصد بالإنكار تكذيب النبي . وعلى الجملة « متى كان للمنكر سند من الدين يستند إليه فلا يكفر وإن ضعفت شبهته في الاستناد إليه ، ما دام صادق النية فيما يعتقد ، ولم يستهن بشيء مما ثبت بالقطع وروده عن المعصوم »^(١).

١١ — نستطيع أن نورد الشواهد والأمثلة الكثيرة تأييداً لما نحونا إليه في بيان الخصائص المميزة لتفسير الإمام . ولكن لا حاجة إلى المزيد من ذلك ، فإن الصفحات التي أوردناها من هذا التفسير كافية للدلالة على اتجاهات فكره ومقاصده . ولعل المحور الذي يدور عليه نشاط الإمام في ذلك التفسير مشاغله الأخلاقية بوجه خاص : فما كتبه الأستاذ بنفسه ، والدروس التي قيدها عنه تلاميذه تبين ما ذهبنا إليه بياناً لا ريبه فيه . والواقع أن كتاباته وآثاره جميعاً تفيض بالمعاني الأخلاقية التي يريد أن تتسم بها نفوس المصريين ، كتنمية شخصيته ، وتحرير الفكر ، وبذل الجهد ، والتسامح والاستقلال^(٢) . وإنا لنجد هذه الأفكار تمتد امتداداً طبعياً حتى تصل إلى الاعتبارات الاجتماعية العصرية عن العدالة والتعاون والإحسان ، تلك الاعتبارات التي لم تفتأ ماثلة في ذهن المصلح المصري^(٣) . وعندنا أن طرافة تفسير الأستاذ الإمام للقرآن تتلخص في أنه كان وسيلة فعالة لإصلاح المجتمع الإسلامي ، وكان مشبعاً بروح أخلاقية خالصة ، وكان في الوقت نفسه ملائماً لذوق العصر ومطالبه .

(١) « تفسير المنار » ج ١ ص ١٤٠

(٢) راجع ، عن عناية محمد عبده بالأخلاق في تفسيره ، « تاريخ » ج ١ ص ٧٧٢ وكذلك جوميه : « تفسير المنار للقرآن » باريس ١٩٥٤ ص ١٦٤ .

(٣) انظر مثلاً « تفسير عم » ص ١١٧ وأيضاً « تاريخ » ج ٢ ص ٢٣١ — ٢٣٥

الفصل الثالث

الدفاع عن الإسلام

١ — عنى الأستاذ الإمام. بيان ما للإسلام من قيمة حقيقية بالقياس إلى غيره من الأديان ، فأوضح للمسلمين ضرباً من الدفاع عن الإسلام هو حقاً دفاع حي إنسانى ، لم يلتمس من ورائه إقناع من كانوا من قبل مؤمنين ، بل اتجه إلى كل إنسان لا يأبى أن يفكر بكل إخلاص . ولم يتردد الإمام فى اختيار أى المنهجين : منهج الدفاع القديم أو منهج الدفاع الحديث ، فوفق بينهما فى تأليف « برجماتى » طريف .

نرى الفيلسوف المصرى يسائر الدفاع القديم فى البرهنة العقلية على وقوع الوحي الإلهى ، وإمكان بعثة الرسل ، ولكنه يندفع بطبعه الأخلاقى ، المتمشى فى الوقت نفسه مع روح الدفاع الحديث ، فيضع فى المكان الأول الأسباب والأعتبارات الأخلاقية ، والحاجات العالية للنفس الإنسانية .

٢ — من المعلوم أن الإسلام لا يرى إلهاً واحداً لا شريك له . وفى ذلك يقول الأستاذ الإمام : « قضى الإسلام ألا يكون للكون إلا قاهر واحد ، يدين له بالعبودية كل مخلوق ، وحظر على الناس مقامين لا يمكن الرقى إليهما : مقام الألوهية التى تفرد بها ، ومقام النبوة التى اختص بمنحها من شاء ، ثم أغلق بابها . وما عدا ذلك من مراتب الكمال فعنى بين يدي الإنسان وينالها باستعدادده ، لا يحول دونها حجاب إلا ما كان من تقصيره فى عمله أو قصوره فى نظره » (١) .

(١) تاريخ الأستاذ الإمام . ج ٢ ص ٤٣٠ ؛ هارن كارادو فو : « مفكرو

الإسلام » (بالفرنسية) ج ٥ ص ٢٦٥ — ٢٦٧

ولكن قبل الوصول إلى فكرة إله واحد واجب الوجود ، لا مادي ، كان لا بد للإنسانية من أن تتدرج رويداً رويداً على جميع المعارج التي تمثل الرق من الدين القديم إلى دين التوحيد الحق^(١) .

والأستاذ الإمام يرى أن تاريخ الفكر الديني نفسه يؤيد نظريته هذه عن التطور الإنساني ؛ فال يونانيون « نشأوا وثنيين ، ولا زالت الوثنية ترق وترث بارتقائهم في العلوم . وبحث فلاسفتهم عن طبائع الكائنات حتى انتهوا وهم في ذرى مدنيّتهم إلى التوحيد وتنزيه واجب الوجود عن مخالطة المادة . وقف فيثاغورس على عتبة التقديس ؛ وجاء بعده سقراط وأفلاطون وأرسطو ، مجاهدين في كشف الغمة عن عيون شعوبهم ، باذلين الوسع في محو ما غشى نفوسهم من ظلمات الوثنية الأولى . ومن قرأ « جمهورية » أفلاطون التي نقلت إلى العربية أيام المأمون تحت اسم « المدينة الفاضلة » علم كيف كان يقارع أفلاطون ما بقي من آثار الوثنية من الآراء السخيفة والعادات الرديئة التي كانت تحول بين الأمة اليونانية وما ينبغي لها من الفضائل التي كان يطمع الفيلسوف أن تكون عليها^(٢) . وكذلك كان شأن قدماء المصريين فيما يرى محمد عبده : فإن تقدم علومهم أفضى بالصفوة من مثقفيهم إلى اكتناه سر التوحيد ، « غير أن رؤساء دينهم لم ينشروا تلك العقيدة بين عامتهم واستبقوا صور العبادات الأولى ، وألبسوا التنزيه ثوب التشبيه ، استثنائاً منهم بشرف العقيدة على من دونهم^(٣) » .

ويلخص الأستاذ رأيه هنا بقوله : « فترى ضعف العقل وقلة العلم ونقص الإدراك تقف بصاحبها عند الوسائط ، وقوة العقل ونفوذ البصيرة وسعة العلم تصعد بأهلها إلى مشهد الوجود الأعلى ، وتشرف بهم من هنالك على العالم بأسره ،

(١) ' « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٥

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٥

(٣) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٦

فيرونة عظيمه وحقيقه سواء في النسبة إلى تلك القدرة الشاملة والعظمة الغالبة :
الفاضل والمفضول ، والفروع والأصول ، وما ظهر للأبصار ، وما نفذت إليه العقول ،
كل ذلك يستمد وجوده من مشرق الوجود ، على مراتب قدرتها الحكمة وتمت
بها النعمة » .

ويؤكد الإمام أيضاً أن الدين في صميمه هو الإقرار بإله واحد هو سيد الكون
كله : « دين الله في جميع الأزمان هو إقراره بالربوبية ، والاستسلام له وحده
بالعبودية »^(١) . وإذن فينبغي أن يكون جوهر الدين هو توحيد الله : وهذا هو
شأن الإسلام الذي جاء يدعو الإنسانية بأسرها إلى التوحيد الخالص ، وإلى تنزيه
الله عن مشابهة المخلوقين^(٢) .

وكما أن شريعة الإسلام تنهى عن أن يتخذ الناس إلهًا يعبدونه من دون
الله ، فهي تنهى كذلك عن أن يطلبوا العون من أحد سوى الله ، وإلا لكان
في ذلك عودة إلى الوثنية ، واقتراف لإثم الشرك ، وهو « اتخاذ أولياء من دون
الله ، تعتقد لهم السلطة الغيبية ، ويدعون لذلك من دون الله ، ويستعان بهم على
قضاء الحوائج في الدنيا ، ويُتقرب بهم إلى الله زلفى »^(٣) . وإذن فتخصيص
الاستعانة بالله وحده فيما وراء الوسائل البشرية « هو روح الدين وكال التوحيد
الخالص »^(٤) .

أما التنزيه فمحمد عبده لا ينكر أنه قد وُجد له أنصار من اليهود والمسيحيين ،
صرحوا بنفي المشابهة بين الخالق والمخلوقات . ولكنه يرى رأى أغلب المسلمين
في أن رجال الدين في اليهودية والمسيحية قد حرفوا العقائد حين أدخلوا فيها نزعات

(١) « رسالة التوحيد » ص ١٨٢

(٢) « تفسير الفاتحة » ص ٣١

(٣) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٩

(٤) « تفسير الفاتحة » ص ٦٥

التشبيه بين الله والإنسان . ولهذا جاء الإسلام ، ودعا الناس إلى الرجوع إلى أصل دينهم ، وأعلن الحرب على الوثنية في كافة صورها^(١) . وإذن فهناك تعارض صريح بين توحيد الإسلام وتنزيهه من جهة ، وبين عقائد الأديان السابقة وتشبيهها من جهة أخرى .

٣ — على أن للتوحيد عند النظر العميق مرتبة أرق وقيمة أسمى مما للمعتقدات الأخرى . ويبدو أن لتلك القيمة في نظر الأستاذ الإمام معايير ثلاثة : أخلاقية ، وبرجاطيقية ، وعقلية :

(١) فالتوحيد ، فضلاً عن حقيقته ، يمتاز عما سواه من الناحية الأخلاقية . قال تعالى على لسان يوسف : « أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ؟ »^(٢) ومعنى هذا ، فيما يرى محمد عبده ، أن « تفرق الآلهة يفرق بين البشر في وجهة قلوبهم إلى أعظم سلطان يتخذونه فوق قوتهم ، وهو يذهب بكل فريق إلى التعصب لما وجه قلبه إليه ، وفي ذلك فساد نظامهم ، في حين أن في الاعتقاد بإله واحد توحيداً لمنازع النفوس إلى سلطان واحد يخضع الجميع لحكمه ، وفي ذلك تأكيد لنظام الأخوة بين الناس ، وهي قاعدة سعادتهم »^(٣) .

(ب) إذا قورن التوحيد بغيره من المعتقدات وجد كافلاً للمؤمنين مزايا عملية لا نزاع فيها . وفي ذلك يقول الإمام : « من لم يؤمن بالقوة العظمى والقدرة العليا والحكمة السامية والسيطرة القاهرة التي ينتهي إليها كل عمل في الوجود ، وبأن جميع ما عداها فهو في قبضتها ، فقد قصر نظره ... وعظم همه ، وهو معتمده : يرى كل قوة من القوى التي بين يديه كأنها مصدر وجوده ومصرفه أموره ؛ وإذا أصابه شيء من الشر لا يعرف له سبباً تخيل السبب شيئاً من تلك القوى كما يخطر

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٩

(٢) « القرآن » ، سورة ١٣ آية ٣٩

(٣) « رسالة التوحيد » ص ٨٩ — ٩٠ .

بياله ؛ أو أصاب شيئاً من الخير بدون كسب منه اخترع له وهمه مصدراً كما يتفق ، فتكثر عليه الأرباب ... ويعتمد في شؤونه على لا ما يصح الاعتماد عليه . وهذا هو منشأ ضروب الوثنية التي كانت سبباً في فساد العقول البشرية ... أما من آمن بأن جميع القوى التي نراها إنما تصدر من قوة واحدة ، وهي تحت نظام تدبره إرادة واحدة ، وأن من الواجب على العاقل إذا جاءه شيء من الخير أو الشر لا يظهر له سببه أن يبحث بعقله حتى يقف على المسبب أو ينتهي إلى مقدر الأسباب ، فلا ريب أنه ينجو من شر ذلك الخبط ، ويستوى في نظره جميع ما في الكون ، وتتساوى جميع أفراده عنده في أنها مربوبة لا يمتاز شيء منها على الآخر إلا بما ميز به من الخصائص وما يكون له من الآثار ؛ فيسكن قلبه من كل ناحية ، ويعظم اعتماده على تلك القوة الواحدة ^(١) .

(ح) ويمكن أن يقال أخيراً : إن الاعتقاد بتعدد الآلهة أو تعدد القوى ذات الأثر في الكون هو اعتقاد أقل قيمةً عقلياً من الاعتقاد بالتوحيد : ذلك أنه يلجأ إلى مبادئ متعددة للتفسير العقلي ، في حين أن في التوحيد افتراضاً يرضى مطالب الفهم والوحدة ، ويجب عما يصح أن نسميه بعد « كانت » « قانون الاقتصاد » . وجملة القول أن الإيمان بآله واحد يرفع نفوس المؤمنين ويحررهم من الرق للأوثان أو لرؤساء الدين أو للدجالين ^(٢) .

٤ - ولم يدخر الأستاذ جهداً في محاربة كافة معتقدات التشبيه ، سواء أكانت عند الوثنيين القدماء أم عند الظاهرية والحشوية من المسلمين ، وهو يرى أن اعتقادات التشبيه وردت في التاريخ في صور ثلاث مختلفة :

(١) ورد التشبيه أولاً في صورة اعتقاد بألوهية بعض الموجودات أو بعض

(١) « تفسير سورة العصر » ص ٣٠ — ٣٢

(٢) « تفسير الفاتحة » ص ٦٥

الأشياء الحسية . ويفسر الإمام ذلك بأن ضعف الإدراك عن الإحاطة بمقائق الأكوان يدفع الناس في ذلك الطور إلى الاعتقاد بأن آثار القوى الطبيعية التي يشاهدونها لا تفسر إلا بالوهية هذا الكائن أو ذلك ، بما شاء لهم الجهل من جناد أو حيوان أو إنسان : فإذا هم يسارعون في إرضاء معبوداتهم بما يعنّ لهم وكما تشرعه لهم أهواؤهم^(١) .

(ب) ويكون التشبيه أيضاً عبارة عن الاعتقاد بأن الله يظهر أحياناً في بعض الصور البشرية ، فربما فاق إنسان أقرانه في العقل أو في الشجاعة « أو صدر منه ما لا يألون من الأعمال أو ظهر بما لا يعرفون من الأحوال ، فيظنونه مظهراً للوجود الإلهي ، ويدينون لسلطانه ، ويخضعون لإرادته » : ذلك هو الطور الذي يكون فيه الإنسان عبداً للإنسان^(٢) .

(ج) ولكن التشبيه قد يتخذ صورة الاعتقاد بالوسائط والشفعاء : يظن أهل هذا الطور أن الله « كملك من الملوك يصطفى لنفسه مديرين من خلقه ، ويستصنع عمالاً للتصرف في شؤون عبادته ؛ فإذا امتاز أحدهم بما يعتقدونه زلفى إلى الله ، أو صدر عنه ما يظنونه دليلاً على أنه من المقربين إليه ، رفعوه إلى تلك المنزلة ، منزلة الأصطفاء للتصرف في الكون ، فاتخذوه شفيعاً لديه ، يلجأون إليه في مهمات أعمالهم ، ويستنجدون منه المعونة بما له من الدالة على ربه ا — ويصرح الإمام أخيراً بأن تلك الاعتقادات المشبهة كلها تلائم عقلية البشر في حال قرينة من البداوة جعلت من الإنسان أنوعة لخمياله ولرؤسائه وللسادن والكاهن^(٣) .

هـ — وقد أنكر الأستاذ الإمام أشد الإنكار نظرية الجبر وقهر الإرادة ، تلك النظرية التي شاعت نسبتها إلى الإسلام . ويرى أن الدين الإسلامي الصحيح

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٧

(٢) نفس المرجع .

(٣) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٨

برىء منها ، فإنه منافي للعبر ، مؤكداً لحرية الإرادة ومثبت لأفعال الإنسان .
ويقول إن من المحقق أن نبي الإسلام أتجه بأقواله وأفعاله إلى تأييد الحرية
الإنسانية والمسئولية الأخلاقية ، وأن ذلك هو مذهب أهل السنة الصحيحة : فإن
صحابه النبي وأوائل التابعين فهموا ذلك المعنى وساروا في تلك السبيل . ولقد صرح
عليّ بن أبي طالب بكفر من أنكروا حرية الإرادة . نعم إن في الإسلام بعض
نزعات تنحو إلى تقييد الحرية . ولكن أين الدين الذي خلا من تلك النزعات ؟^(١)
إن من قرأ القرآن في إنصاف ، وقارن نصوصه بغيرها من النصوص النادرة التي
أيدت الحرية ، وجد أنه يجعل لها مكاناً يعدل ما جعلت لها الأديان الأخرى .
وإذا كان « المكتوب » الذي قال به بعض عامة المسلمين قد أوهم معنى الجبر الذي
نسبه الغريبيون إلى الإسلام ، فذلك يقيناً إسراف فاحش . إنما الجبر يرجع إلى
العقلية الخاصة للشعوب التي اعتنقت الإسلام أكثر مما يرجع إلى طبيعة الإسلام
نفسه . والذين ينكرون حرية الإرادة في أيامنا هذه إنما هم طوائف المتصوفة ، وم
أشبه بطائفة « الجانسينست » وغلاة « الكلفانيين » في المسيحية . وإذن فالتواكل
— لا الإسلام — هو الآفة الكبرى لشعوب المسلمين . وجملة القول إن الإسلام
إذا كان يرى كغيره من الأديان أن الله خالق الأشياء جميعاً ، فإن أفعال الإنسان
مع ذلك منسوبة إليه^(٢) .

* * *

٦ — اتهم بعض الكتاب الغربيين دين الإسلام بأنه دين مناوي لتقدم

(١) ويرد محمد عبده على هانوتو مذكراً لإياه بالمعارك التي قامت في المسيحية حول مسألة
الفضل الإلهي (تاريخ ج ٢ ص ٤٢١) .

(٢) انظر تفصيل ذلك في الفصل الرابع من الباب الثاني في هذا الكتاب . وانظر أيضاً
هذه المسألة نفسها في دفاع قاسم أمين (« المصريون » بالفرنسية ، القاهرة ١٨٩٤
ص ١٧٤ ب) .

العلم والثقافة ، فقال « إرنست رنان » : « عجز الإسلام عن التطور وعن قبول أى عنصر من عناصر الحياة المدنية فاجتثت من قلبه كل بذرة من بذور الثقافة العقلية »^(١) . وكذلك أعلن « هانوتو » فى مقالاته المشهورة أن الإسلام عقبة فى سبيل العلم والحضارة^(٢) .

لكن الأستاذ الإمام يرى أن لا شىء هو أشد بطلاناً من مثل هذه الأحكام السريعة التى يسوق إليها التعصب والهوى . فالإسلام إنما يحث على استعمال العقل والدليل وينهى عن التقليد وعن التعلق بفساد المعتقدات والعادات ؛ فكيف يعجز الإسلام الذى يستند على مطالب الطبيعة البشرية وعلى العقل ، والذى يحض معتنقيه على البحث والاستقلال فى رأى والاستدلال لمعرفة الكون ، كيف يعجز دين كهذا عن إجابة مطالب العلم والمدنية ؟^(٣) .

إن التاريخ نفسه شاهد على أن الإسلام قد سار مع العلم جنباً إلى جنب . فما كاد يمضى على ظهور ذلك الدين قرنان من الزمان حتى نبغ المسلمون فى جميع فروع المعرفة البشرية . وهذا ما اعترف به كبار علماء الغرب ؛ فقد قال أحدهم : « أقامت النصرانية فى الأرض ستة عشر قرناً ولم تأت بفلسكى واحد ، وأخذ المسلمون يبحثون فى هذه العلوم بعد وفاة نبيهم بوضع سنين »^(٤) . ألم يقل النبى : اطلبوا العلم ولو بالصين ؟ أما رأينا ذلك الأذى بعد هجرته إلى المدينة يسمح بإطلاق سراح أسرى مكة القادرين على تعليم اثنى عشر فتى من المدينة فن الكتابة والقراءة ، ذلك الفن الذى كان هو نفسه . يجهله ؟ إن ديناً يعلن أن مداد العالم يعدل دماء الشهداء لا يمكن أن يتهم بالجهل ومناوأة العلم فى طبيعته وجوهره . لم يكن

(١) رنان : « ابن رشد ومذهبه » (بافرليية) س ١١١

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٠١ .

(٣) « رسالة التوحيد » س ١٧٦ — ١٧٧

(٤) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٣٠

الإسلام دين جهل حين كانت أوروبا تتخبط في ظلام التاريخ ، بينما حمل المسلمون شعلة العرفان للإنسانية كلها مدى خمسة قرون^(١) . والعرب هم الذين اشتغلوا بجمع مؤلفات اليونان وترجمتها ، وهم الذين فهموا هندسة أبولونيوس ، وهم الذين استعملوا الأسلحة التي وجدوها في المعقل المنطقي الذي خلقه أرسطو . والعرب أيضاً هم الذين نموا علوم الزراعة والفلك ، وأنشأوا علمي الجبر والكيمياء^(٢) ؛ وهم الذين أقاموا في مدنهم المدارس والمكتبات ، وخطوا فيها المساجد والبيادين ؛ وهم الذين أعطوا أوروبا مدرسة فلسفية في قرطبة ومدرسة طبية في سالرن^(٣) . ومجمل القول إن الإسلام رحب كل الترحيب بالعلم والبحث الحر ، ولا ينكر ذلك إلا مكابر .

٧ — ويرى الأستاذ الإمام أن تسامح الإسلام وترخصه سواء مع معتقيه أو مع أصحاب الأديان الأخرى هو حقيقة لا سبيل إلى وضعها موضع الشك : ذلك أن الإسلام جاء فأنكر أن يكون لأحد من الناس حق في الحكم على عقيدة أخ له في الدين ، ورفع ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجر على عقول المتدينين في فهم الكتب السماوية ، استثنائاً من أولئك بحق الفهم لأنفسهم^(٤) . وكذلك اشتهر الإسلام بإكرامه العلماء من غير المسلمين . ولقد حفل تاريخ الخلافة بذكر الممتازين من اليهود والنصارى ، الذين ظفروا بأعلى المناصب في الدولة الإسلامية^(٥) . ثم إن معاملة المسلمين للمسيحيين الخاضعين لهم في إسبانيا مثلاً « كان فيها تسامح أكثر مما كان في معاملة النصارى للمسلمين » . تلك حقيقة اعترف بها المنصفون

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٨ — ٤٣٠ ؛ فارن : بزورت سميث : « محمد والمذهب

المحمدى » (بالإنجليزية) ص ٢١٤

(٢) « الإسلام والنصرانية » ص ٩١ ج ٤ ؛ فارن محمد الخزومي باشا : « خاطرات .

جمال الدين الأنفاني » بيروت ١٩٣١ ص ١٦٧ ج .

(٣) « الإسلام والنصرانية » ص ٨٧ — ٩٠

(٤) « رسالة التوحيد » ص ١٧٨

(٥) « الإسلام والنصرانية » ص ١٤

من المؤرخين والمستشرقين^(١) . وإذا كان بعض رؤساء الدول الإسلامية قد اضطروا أحياناً إلى شن الحرب على غير المسلمين ، فذلك تحقيقاً لغايات سياسية ، ولم يستخدم الدين في تلك الأحوال إلا وسيلة وتبريراً : فالإسلام إذن متسامح مع أهل الأديان الأخرى تسامحه مع أهل البحث الحر .

* * *

٨ — أراد الأستاذ الإمام بهذا الدفاع أن يثبت أن الإسلام يفوق الأديان الأخرى بخلوص توحيده وتنزيهه . وبهذين المبدأين استطاع الإسلام أن يحرر الإنسان في جميع المجالات ، إذ وضعه أمام الله وحده ، وعلمه أن لا يعتمد على أحد سواه ، وأن لا يلجأ إلى واسطة تبينه رضاه .

وبين الأستاذ الإمام أن الإسلام بماله من صبغة إنسانية ظاهرة ، وعدوله عن مثل أعلى يتخطى حدود الطاقة البشرية ، كان أكثر الأديان ملائمة لسلوك الإنسان الفاضل في دنيا الواقع ؛ كما بين أنه بطابعه العقلي الذي يسوق الإنسان إلى الكشف عن أسرار الكون ، وإلى التعمق في معرفة النفس ، مسترشداً بالنور الفطري ، نور العقل ، وبمبادئه بحرية الوجدان ، ومطالبته بحقوق الشخصية ، وغير ذلك من المعاني التي ظفرت بها المدنية الحديثة — بهذا كله استطاعت تعاليم الإسلام أن تسبق تعاليم الغرب مدى قرون عديدة .

(١) انظر مقال « نصارى » في « موسوعة الإسلام » وقارن : توماس أرنولد : « تعاليم الإسلام » (بالإنجليزية) .

الفصل الرابع

موقف الإمام من الصوفية

١ — عُرِفَ الإسلام في كثير من آيات القرآن بأنه تحرّى الاستقامة والعدالة :
« ليس انبر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب . ولكن البر من آمن بالله
واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين . وآتى المال على حبه ذوى القربى
واليتامى والمساكين وابن السبيل ، والسائلين وفى الرقاب ؛ وأقام الصلاة وآتى
الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين فى البأساء والضراء وحين
البأس : أولئك الذين صدقوا ، وأولئك هم المتقون »^(١) .

لكن بعض علماء الإسلام ، وخصوصاً الفقهاء ، فسروا هذا الدين تفسيراً
غريباً ، فحصرُوا الإسلام فى القيام بالعبادات والقروض والشعائر الخارجية من
صوم وصلاة ، وظنوا أن فى ذلك ضماناً لرضى الله ولسعادة الدارين . من أجل
هذا رأينا غير الفقهاء من المسلمين ينهضون معارضين تلك الميول التى أسرفت فى
تقدير الظاهر وأهملت العناية بالسر والباطن . وكان الصوفية أول من قاموا
معارضين الفقهاء ، واستطاعوا بمعارضتهم أن يقللوا من شأن المراسم والشعائر
الخارجية فى الدين الإسلامى^(٢) .

٢ — وقد كان فكر الأستاذ الإمام بهذا الصدد قريباً من فكر الصوفية

(١) القرآن : سورة ٢ آية ١٧٧ — انظر كذلك سورة ٧٢ آية ١٤ : « وأنا ما
المسلمون ومنا القاسطون . فن أسلم فأولئك تحروا رشداً » .

(٢) انظر : وثيلد وقزوينى : « لوائح الجامى » (بالإنجليزية) لندن ١٩٠٦ ،
مقدمة ص ١١ — قارن « أخبار الخلاج » باريس ١٩٣٦ ص ٤٩ — ٥٠ . وأما محمد ابن داود
فكان فقيهاً ، والفقهاء من شأنه الإنكار على التصوف إلى ما شاء الله »

القدماء . وليس من العسير أن يجد الباحث في آثار محمد عبده تفحات صوفية عميقة أثرت في حياته الفكرية أثراً حقيقياً^(١) . ولكن هذا لا يمنع من أن نلاحظ أن موقف المفكر المصرى بصدد التصوف لم يكن من البساطة بما قد يخطر بالبال أول الأمر . ذلك أنه كان يعتقد كقدماء الصوفية أن الوحي في صميمه أمر باطنى^(٢) . ومن أجل هذا رأيناه شديد الزرابة على النزعة « الصورية » في الدين ، تلك النزعة التي تميل بصاحبها إلى حصر الحياة الأخلاقية أو الدينية في مراعاة رسوم خارجية دقيقة . ولكن المفكر المصرى كان يرى من جهة أخرى ، وعلى وفاق مع الكثيرين من أعلام أهل السنة ، أن الصوفية المحدثين ، أو بعبارة أخرى أدق أن أصحاب « الطرق الصوفية » قد أحدثوا في الإسلام أموراً ذات عواقب وخيمة^(٣) .

نعم قد يكون للصوفية فضل كبير في صبح الإسلام بصبغة العموم والشمول . وقد يكون حقاً ما قاله بعض الباحثين المستشرقين من أن « الصوفية هم أول من أدركوا مدى الأثر الأخلاقى للحنيفية ، التي هي عبارة عن التوحيد العقلى الفطرى لدى الناس جميعاً »^(٤) .

لم يكن الأستاذ الإمام لينكر هذا ، ولم يكن يسهه إلا الإقرار بأنه منذ القرون الأولى للإسلام ، ساهم المتصوفة والزهاد بنصيب كبير في ترقية العقلية

(١) « تاريخ » ج ١ ص ١٢٦ — ١٣٠

(٢) « رسالة التوحيد » ص ١١٨ — ١٩

(٣) « الإسلام والنصرانية » ص ١٠٠ — وهذا هو أيضاً رأى الشيخ عبد الحميد الزهراوى ، الذى كتب في « المنار » ثلاث مقالات في التصوف والفقه أثارت عليه سخط المحافظين ، وكان من آثارها ان أودع السجن بأمر والى سوريا (« المنار » ج ١٩ ص ١٩٦) .

(٤) ماسنيون : « معجم اصطلاحات صوفية » (بالفرنسية) ص ٥

الإسلامية ، وتمكين دعائم الشعور الديني^(١) . وقد صرح الإمام بأن المقصد الأول للتصوف هو تهذيب أخلاق العامة وتقويم عاداتهم ، وترويض النفوس بأعمال الدين وجذبها إليه وجعله وجدانا لها^(٢) .

ولكن ما كان لأهل التصوف من صحة القصد وحسن النية قد فسد في نظره على مر الزمان : فقد أسرفوا في ممارسة الزهد واحتقار خيرات هذه الدنيا . وربما كانوا من أجل هذا مسؤولين عن كثير من المفاصد والبدع والخرافات التي انتشرت بعد في بلاد الإسلام . ثم هم قد بالغوا في توكيد فكرة التوحيد ، إلى أن أفضى بهم الأمر إلى القول بوحدة الوجود^(٣) .

وهناك ظاهرة جديرة بالملاحظة : إن التصوف الإسلامي الذي كان في الأصل نوعاً من رد الفعل على إلباس العقائد ثوب المذهب وعلى الأسراف في التمسك بالصورية أو الشكلية ، قد انتهى بأن خلق عند أهل « الطرق الصوفية » مراسم وطقوساً خاصة بها^(٤) .

فلا حجب بعد ذلك « أن يقف صفوة المفكرين المحدثين من أهل التصوف موقفاً كله عداوة واستنكار ، بسبب تلك الألاعيب البهلوانية التي يقوم بها بعض أصحاب الطرق الصوفية الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا ، وبسبب ما يشاهد

(١) النزالي : « المنقذ من الضلال » طبع دمشق س ١١٨ : « قطع عقبات النفس ، والتزهد عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى » .

(٢) « تفسير النار » ج ٢ س ٧٢ ؛ قارن ابن الجوزي : « تلبس إبليس » س ١٦٢ — ١٦٣ .

(٣) قارن النقد الذي وجهه ابن تيمية إلى نظريات محيي الدين بن عربي (ابن تيمية : « رسائل ومسائل » القاهرة ١٣٤٩ هـ ، ج ٤ س ٤ — ١٠١)

(٤) انظر مقال مونتيه في « موسوعة الدين والأخلاق » (بالإنجليزية) ج ١٠

من فساد أخلاقى عند الجلم الغفير من رؤساء تلك الطرق ^(١).
وليس بدعا كذلك أن نرى الأستاذ الإمام وقد نهض معارضا أصحاب الطرق
الصوفية الذين انتشروا فى العصور الأخيرة فى بلاد الشرق الإسلامى : لقد عانى
محمد عبده أمرهم معاناة شخصية ، إذ كان فى صدر شبابه صوفيا ^(٢) ، ثم كان على
دراية بحال أهل عصره ، فاستطاع أن يدرك الأخطار الحقيقية التى تنشأ عن
موقف المتصوفة بإزاء مشكلات الحياة العاملة .

لم يرتض الأستاذ الإمام أن يسير المسلم أهل التصوف ، فيهمل الواجبات
الملحة التى تفرضها عليه مهمته فى المجتمع ^(٣) ، وأبى أن يذهب معهم فى تواكلهم
وقلة احتفالم بالحياة ، واستغراقهم فى التماس لذات قد لا تتاح إلا للقليلين من أهل
الصفاء . وكأنَّ لسان حاله يقول : لِمَ الهرب من الدنيا ؟ إن الدنيا هى التى يجب
التغلب عليها ! وكذلك لم يشأ الإمام أن يرى تعارضا حقيقيا بين الحياة الباطنية
وبين الواجبات الاجتماعية ، بل رأى أن حياة السر والباطن هى عماد الأخلاق
التي يقوم عليها المجتمع القاضل .

٣ - وقد عرض المصلح المصرى لتاريخ التصوف فى البلاد الإسلامية ،
فصوره لنا فى صورة هى أدنى إلى أن تكون موضوعية ، فقال : إن المتصوفة
الحقيقيين كانوا يرون أن القرآن هو السبيل الوحيد للوصول إلى الله ؛ وأرادوا أن
يتخطوا جهود الفقهاء وضيق نظرم ، وأن ينفذوا إلى غور المعانى القرآنية ، غير
واقفين عند ظواهر الأحكام المتعلقة بالجوارح والتعامل ^(٤) . وبعد أن أثنى على قدماء

(١) انظر مقال « طريقة » لاسيليون فى « موسوعة الإسلام » (بالفرنسية) م ٤

ص ٧٠١

(٢) « تاريخ » ج ١ ص ١٠٦ - ١٠٨

(٣) برهيه : « نيلون الاسكندرانى » الطبعة الثانية ، ص ٣١٣

(٤) « تفسير النار » ج ٢ ص ٧٢

الصوفية ، وشكر لهم حسن مساعيهم لتطهير العقائد ، أخذ يفحص عن مدى احتفاظ
التأخرين والمعاصرين بروح أئمة السلف ، متسائلاً عما بقى من آثار التصوف
في المسلمين .

ولقد كان جواب الأستاذ الإمام صريحاً لا مواربة فيه ، قال : « كان من
أثر ذلك أن مقاصد الصوفية الحسنة انقلبت ، ولم تبق من رسومهم الظاهرة إلا
أصوات وحركات يسمونها ذكراً^(١) يتبرأ منها كل صوفي ، وإلا تعظيم قبور المشايخ
تعظيماً دينياً ، مع الاعتقاد بأن لهم سلطة غيبية تعلو الأسباب التي ارتبطت بها
المسببات بحكمة الله تعالى ؛ بها يدبرون الكون ويتصرفون فيه كما يشاءون ،
وأنهم قد تكفلوا بقضاء حاج مريديهم والمستغيثين بهم أينما كانوا . وهذا الاعتقاد
هو عين اتخاذ الأنداد ؛ وهو مخالف لكتاب الله وسنة رسوله ، وسيرة السلف من
الصحابة وأئمة التابعين المجتهدين »^(٢) .

لكن هؤلاء الصوفية يزعمون فوق ذلك أن هنالك فرقاً بين « الشريعة »
وبين « الحقيقة » : فإذا اقترف أحدهم ذنباً فأنكر عليه منكر ، قالوا في المجرم إنه
من أهل الحقيقة فلا تثريب عليه ، وقالوا في المنكر إنه من أهل الشريعة ، فلا
التفات إليه ؛ كأنهم يرون أن الله تعالى أنزل للناس دينين ، وأنه يحاسبهم بوجهين
ويعاملهم معاملةتين ! . نعم جاء في كلام بعض الصوفية ذكر الحقيقة مع الشريعة ،
ومرادهم أن في كلام الله ورسوله ما يعلو أفهام العامة بما يشير إليه من الحكم
والمعارف التي لا يعرفها إلا الراسخون في العلم ، فحسب العامة من هذا الوقوف
عند ظاهره . ومن آتاه الله بسطة في العلم ، ففهم منه شيئاً أعلى مما تصل إليه أفهام
العامة ، فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ممن يجتهد لا يزيد من العلم بالله وسننه

(١) انظر : ماكدونالد ، مقال « ذكر » في « موسوعة الإسلام » م ١ ص ٩٨٤

(النسخة الفرنسية) .

(٢) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٧٢

في خلقه . فهذا ما يسمونه علم الحقيقة لا سواه ، وليس فيه شيء يخالف الشريعة أويُنَافِيهَا^(١) .

على أن لما دعى التصوف في هذا الزمان رسوماً أعجب من رسوم الذين أفسدوا التصوف من قبلهم . وأظهر تلك الرسوم في مصر الاحتفالات التي يسمونها « موالد »^(٢) . ومن العجيب أن نلاحظ إقبال الكثيرين عليها ، لا من بين الفقهاء والشيوخ فحسب ، بل من بين الأغنياء الذين ينفقون فيها أموالاً كثيرة ، زاعمين أنهم يتقربون بها إلى الله ! و « لو طُلب منهم بعض هذا المال لنشر العلم أو إزالة منكر أو إعانة منكوب ، لضمنوا به وبخلوا »^(٣) .

ويتلو ذلك نقد لاذع لتلك « الموالد » ، ووصف سريع لبعض ما قد يقع في « ليالي المولد » من حركات ومشاهد مخزية ، كالسكر والعربدة وما إليهما .

ويوضح الأستاذ الإمام موقفه من مشايخ الصوفية ، ورأيه في احتفالاتهم ورسومهم ، توضيحاً شائقاً ، فيروى لنا حادثاً وقع له شخصياً : وهو أن بعض كبار الشيوخ في الأزهر دعوه مرة للعشاء عند أحد المجتفئين ، فأبى . فلما سئل عن السبب قال : « إني لا أحب أن أكثر سواد الفاسقين : فإن هذه الموالد كلها منكرات » .

ودار الحوار التالي :

سأل محمد عبده شيخاً صديقاً لصاحب الدعوة : « كم ينفق صاحبك في احتفاله بالمولد ؟ » فقال الشيخ : « أربعمائة جنيه » .

(١) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٧٣ — ٧٤ ؛ قارن : ابن الجوزي : « تلبس إبليس » ص ٣٢٤

(٢) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٧٥ ؛ قارن مقال « موالد » في « موسوعة الإسلام » (النسخة الفرنسية) م ٣ ص ٤٨١

(٣) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٧٥

الأستاذ الإمام : « لاشك أن هذا في سبيل الشيطان . فلو كلمت صاحبك في أن يجعل ذلك لجماعة من المجاورين في الأزهر يستعينون به على طلب العلم فيكون بذله شرعياً ، وهؤلاء المجاورون يذكرونه بخير ويدعون له » .

الشيخ : « إن الكون يلزم أن يكون فيه من هذا ومن هذا » .

الأستاذ الإمام : « هذا الذي أريد : فإن كوننا ليس فيه إلا هذه النفقات في الطرق المذمومة ؛ فأحب أن ينفق صاحبك على نشر علم الدين ، فيكون بعض الإنفاق عندنا في الخير ، ويبقى للموالد أغنياء كثيرون » .

الشيخ : « أما قرأت حكاية الشعراني مع الزمار ؟ إذ رأى شيخاً كبيراً ينفق في زمار ، والناس يتفرجون عليه . فاعترض عليه في سره ، فما كان من الشيخ إلا أن قال : يا عبد الله ! أتريد أن ينقص ملك ربك زماراً ؟ فلم الشعراني أنه من أولياء الله ! » .

وبعد الفراغ من هذه الحكاية ترك المشايخ الأستاذ الإمام وذهبوا جميعاً إلى المولد^(١)

* * *

فهذه الخزعبلات المنتشرة عند أهل الطرق الصوفية في بعض بلاد الإسلام ، والتي تنطوى على جهل تام بماهية الدين ، يراها الأستاذ الإمام من أقوى الأسباب لما وصل إليه المسلمون من انحطاط : « فبركة التصوف واعتقاد أهله بغير فهم ولا مراعاة شرع » اتخذ المسلمون شيوخ الصوفية أنداداً لله ، وصاروا يقصدون بزيارة القبور والأضرحة قضاء الحوائج ، وشفاء المرضى ، وسعة الرزق ، بعد أن كانت للعبارة ، وتذكرة القدوة .

ويقرر الإمام أن الله وحده هو سبب كل شيء ، ولا فعل لغيره . فإذا دعونا

(١) « تفسير المار » ج ٢ ص ٧٥

فيجب أن ندعو الله لا « الأولياء » ، لأنهم بشر مثل سائر الناس . ولسنا ملزمين أن نعتقد بكراماتهم المزعومة^(١) . وببركة التصوف صارت الحكايات الملفقة والخرافات ناسخة لما ورد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتعاون على الخير . ونتيجة ذلك كله أن المسلمين رغبوا عما شرع الله ، وتوهموا أنه يرضى غيره ممن اتخذواهم أنداداً له ، وصاروا كالأباحيين في الغالب ، بعيدين عن كل دين صحيح .

ولم يكن الناس في القرنين الأول والثاني من التاريخ الإسلامي يعرفون شيئاً عن تلك التقاليد والأعمال والبدع التي لا يشهد لها كتاب ولا سنة ، وإنما سرت إلى المسلمين بالتقليد أو بالعدوى من الأمم الأخرى ؛ فكانت من أهم أسباب التأخر الذي يشاهد اليوم في العالم الإسلامي^(٢) .

* * *

٤ — ويمكن أن يلخص موقف محمد عبده من أهل التصوف فيما يلي :

(١) تقرير أن الكتاب والسنة العملية منقولان بالتواتر القطعي ؛ وما عداها من سيرة النبي وأصحابه وسلف الأمة منقول بأسانيد معروفة ، يمكن بها تمييز الصحيح من غيره .

(ب) أنه على فرض أن المصادر التي ينقل عنها أهل التصوف مصادر يقينية لا مطعن فيها ، وعلى فرض أن النقل صحيح لا انتحال فيه ، فالواجب مع ذلك ترجيح هدى القرآن والسنة ، لعصمة الكتاب وعصمة رسوله دون غيرها . وقد صرح الأستاذ الإمام غير مرة أنه يجب علينا ، فيما يتعلق بالعقائد والتوحيد ، أن نضع موضع الشك أكثر الأحاديث ، وخصوصاً أحاديث الآحاد ، وما يمكن أن

(١) « النار » ج ٧ ص ٤٣٢ ؛ قارن مقال « كرامة » في « موسوعة الإسلام » م ٢ ص ٧٨٨ — ٧٨٩ (النسخة الفرنسية) .

(٢) « تفسير النار » ، ج ٢ ص ٧٦ .

يكون باعته الميل أو الغرض ، ومن باب أولى يجب أن لا نأخذ بما لا يصح من أقوال الناس^(١) .

(ح) إذا فرضنا أن « الأولياء » الذين ينقل الصوفية المحدثون عنهم معصومون كالأنبياء — ولم يقل بهذا مسلم — « فالأولى لنا أن نؤول كلامهم ، حتى ينطبق على هدى الكتاب والسنة والسلف ، لأنه الأصل باتفاقهم وإقرارهم » .

(و) أن ما نُقل عن بعض الصوفية المتأخرين — كالشاذلي والمرسي — يفتقر إلى سند صحيح . ومن الحقائق المشهورة أن كثيراً من أقوال الصوفية وأعمالهم قد أدخل عليها الكذب والزور ، « كما صرح بذلك الشعراني الذي كانوا يدرسون عليه في حياته ويزيدون في كتبه ما يخالف الكتاب والسنة ، ولا تزال كتبه مملوءة بهذه الدسائس »^(٢) .

(هـ) على أن الصوفية يلجأون أغلب الأحيان في كلامهم إلى الرموز والاصطلاحات التي لا يعرفها إلا أهلها الذين سلكوا هذه الطريقة إلى نهايتها^(٣) . وقد صرح كبار الصوفية أنفسهم بأن من أخذ بظاهر أقوالهم ضل . وهذا أمر ظاهر ، في نظر الأستاذ الإمام : « فإن كتب محي الدين بن عربي مملوءة بما يخالف عقائد الدين وأصوله » . وكذلك يرى الإمام أن كتاب « الإنسان الكامل » لعبد الكريم الجيلي هو « في الظاهر أقرب إلى النصرانية منه إلى الإسلام » .

(١) قارن مقال المرحوم مصطفى عبد الرازق في « السياسية الأسبوعية » ٢٧

مارس ١٩٢٧

(٢) ويعتقد محمد عبده أن بعض الكتب المنسوبة إلى الشعراني ، وخصوصاً كتاب « الطبقات » و « المتن » كتب منحولة . وقد ذكر بعضهم تأييداً لقول محمد عبده أن في مصر نسخة من كتاب « اليهود » بخط الشعراني ، تنقص عن النسخة المطبوعة بنحو الثلث (« المنار » م ٧ ص ٤٣٨) .

(٣) « المنار » م ٧ ص ٤٣٩ . حين كان محمد عبده مديراً للطبوعات أمر بمنع طبع « الفتوحات المكية » ، « لأن أمثال هذه الكتب لا يجمل النظر فيها إلا لأهلها » .

ولكن هذا الظاهر غير مراد ؛ وإنما الكلام رموز لمقاصد يعرفها من عرف مفتاحها»^(١) .

*** .

— قد شن « ابن تيمية » من قبل حملته المعروفة على الصوفية من أنصار مدرسة « ابن عربي » . وطبيعي أن يعارض أهل الظاهر أهل الباطن ، كما يقول الأستاذ « مسينيون » . ولكن يضاف إلى الأسباب النظرية التي بسطناها هنا أسباب عملية كثيرة أثرت في فكر الأستاذ الإمام أثراً عميقاً . وهذه وتلك قد تفسّر لنا موقف المعارضة الصريحة الذي اتخذها المصلح المصري من أدعياء التصوف وأصحاب الطرق الصوفية في العصور الحديثة .

إن في أقوال بعض المتصوفة وتصرفاتهم إسرافاً يخرج بها عن إنسانية الإسلام واعتداله : فهم قد يدعون أنهم يميلون بالإسلام إلى جانب الروحانية . ولكنهم في الوقت نفسه يبثون نظريات عجيبة تميل بالمسلمين إلى القعود والخمود واعتزال الدنيا التي لا يرون فيها إلا بؤساً وشرّاً . يخشون أن يمسوا سلطة الخالق ، فينزحون عن المخلوق كل قدرة على الفعل ، وينكرون أن يكون له في أفعاله أدنى حرية أو اختيار .

إلى هؤلاء يوجه محمد عبده الحديث ، وكأنما يقول لهم : كلا أيها السادة ! إن الدنيا لا تزال بخير . وإن علينا أن نخالط الناس ، وأن نحيا في المجتمع عاملين . وإن الإسلام الصحيح برىء من نظرتكم العابسة ، برىء مما تحتجون به من أسباب متواكدة ؛ وإن الإسلام ليدعو يقيناً إلى السعي والعمل ، وإنه ليحض على الاقبال على الدنيا ، والابتهاج بالحياة ، والاستمتاع بما فيها من خيرات .

(١) « النار » نفس الموضع .

الفصل الخامس

الإمام وإصلاح الأزهر

١ — للأزهر منذ إنشائه قصة طويلة ، وله مهمة معلومة نيطة به أداؤها : فلم يكن المقصود منه أن يكون مسجداً للعبادة ، ولا أن يكون مدرسةً للتعليم فحسب ، وإنما أثر الأزهر في العالم الإسلامي وفي تكوين العقلية الإسلامية أثراً عميقاً يفوق أثر المساجد والمدارس والجامعات^(١) . ومن أجل ذلك كان إصلاح ذلك المعهد في نظر الأستاذ الإمام من الأهمية بمكان ، لأنه بمثابة إصلاح للأمة الإسلامية كلها .

٢ — توجه الشيخ محمد عبده إلى إصلاح الأزهر منذ كان مجاوراً فيه ، يتلقى على أستاذه السيد جمال الدين الأفغاني . وشرع في العمل لذلك أيام الخديو توفيق . ولكنه لم يستطع في ذلك الحين أن يدخل إلا بعض الإصلاحات الثانوية . ووجد محمد عبده ، منذ البداية ، في أكثر شيوخ الأزهر خصوماً ناصبوه العداء . وأدرك حينئذ أنه لن يستطيع السير في حركة الإصلاح دون أن يظفر بتأييد الخديو والحكومة . ولكن الخديو توفيق لم يكن لديه استعداد لفهم التجديد المنشود ، فلم ينظر إلى جهود الشيخ محمد عبده بعين الرعاية والتقدير . ولما جاء الخديو عباس الثاني — وكان قد تربى في أوروبا — استبشر الناس بولايته ورأوا فيها فاتحة عهد جديد^(٢) . وتقدم الشيخ محمد عبده إلى الخديو عباس وكاشفه بجملة رأيه في الأزهر ، ورغبة في إصلاحه وتحويله من الحال التي كان عليها ، وكان في ذلك الحين أشبه

(١) راجع : محمود أبو العيون : « الجامع الأزهر » القاهرة ١٩٤٩

(٢) انظر : « عاة مصر الدولية » (بالفرنسية) يونيو ١٩٠٥ ص ١٩٣ م .

بتكية من التكايا أو ملجأ من الملاهي ، يأوى إليه المعجزة والفقراء والمرضى وأهل البطالة^(١) .

٣ - ويمكن أن نلخص رسالة الأزهر كما تراءت حينئذ للأستاذ الإمام في الأمور الآتية : أن يكون جامعة بالمعنى الصحيح ، يتلقى فيها الطلاب الثقافة الصحيحة التي تعدهم لأن يكونوا رجالاً عاملين ، فيكون منهم لمصر وللإسلام قضاة ذوو نزاهة ، وأساتذة باحثون ، وعلماء متخصصون ، ومرشدون مخلصون ، يعملون على بث الآراء الدينية السليمة ، والمعاني الأخلاقية الرفيعة ، ومكافحة الخرافات ، والقضاء على البدع والأباطيل .

وكلف الخديو الشيخ عبده أن يضع مشروعاً للإصلاح ، فشكل الشيخ لذلك « مجلس إدارة » من كبار علماء المذاهب في الأزهر ، وجعل هو وصديقه الشيخ عبد الكريم سلمان من أعضائه . وكانت مهمة ذلك المجلس الإشراف على التعليم والتربية في الجامعة الأزهرية .

وسار الشيخ في إصلاحاته أول الأمر بسرعة اغتناماً للفرصة ، ولم يلق معارضة من أحد مباشرة ، وإن كان قد أشير عليه من وقت إلى آخر بتأجيل بعض المشروعات بحجة التدريج والسير بهودة !

٤ - وكان أول أبواب الإصلاح التي وجه الشيخ عنايته إليها هو تحديد مدة الدراسة في الأزهر : فقد جرى العرف منذ زمان طويل أن ينفق المجاورون من أعمارهم الأعوام الطوال في الأزهر ، دون أن يجدوا من أولى الأمر أى رقابة على أعمالهم . وحدد القانون بدء السنة الدراسية ونهايتها ، كما حددت أيام العطلة والمساحات . وقد كانت الحال قبل ذلك بلا ضابط : فكان المشايخ والطلاب يمكنهم التغيب متى شاءوا ، فضلاً عن تغيبهم أيام المساحات الرسمية^(٢) .

(١) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » القاهرة ١٩٠٥ ص ١٧

(٢) راجع : محمد الأحمدي الظواهري : « العلم والعلماء » القاهرة ١٩٥٥

ص ٧٠ به .

ووجه الشيخ بعد ذلك عنايته إلى نظام التدريس والامتحان : فاقترح أن تُعقد للطلبة امتحانات سنوية . ولم يكن ذلك النظام معروفاً قبل ذلك في الأزهر ، بل لم يكن عدد من يمتحنون كل عام يزيد على ستة ، وهؤلاء كانوا يتقدمون إلى الامتحان لا بحسب دورهم أو ذكائهم أو علمهم ، بل بشفاعه الشفعاء وإلحاح الملحين . واقترح المشروع كذلك مكافأة الطلبة المتفوقين من بين المتحنيين . والغرض من ذلك طبعاً هو بث روح التسابق فيهم وترغيبهم في التحصيل^(١) .

وثالث الإصلاحات التي اقترحها الأستاذ الإمام إصلاح لا يقل عن سابقه أهمية وأثراً ؛ وهو يقضى بإلغاء دراسة بعض الكتب العقيمة — كالشروح والحواشي والتقارير — التي اعتاد المشايخ تلقيها الطلبة من غير فهم ، وكان من شأنها أن تشوش عليهم موضوعات العلوم التي يدرسونها ؛ واستعاض عن ذلك كله بكتب أنفع وأقرب إلى مدارك الطلاب^(٢) .

ورابع الإصلاحات يرمى إلى تقسيم العلوم التي تدرس بالأزهر إلى علوم مقاصد وعلوم وسائل ؛ فأطيلت مدة الدراسة في « علوم المقاصد » : كالتوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه والأخلاق . أما « علوم الوسائل » فكان المنطق والنحو والبلاغة ومصطلح الحديث ، وضم إليها الحساب والجبر . وهذه العلوم بقسميها هي التي يلزم طلاب شهادة العالمية بأداء امتحان فيها^(٣) .

والإصلاح الخامس يقرر إدخال دروس ومحاضرات جديدة في علوم التاريخ والتاريخ الطبيعي والرياضيات والجغرافيا والفلسفة والاجتماع وما إلى ذلك من العلوم التي كان قد أهمل تدريسها بالأزهر إلى ذلك الحين^(٤) .

(١) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ١٥

(٢) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ٣٢

(٣) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ١٤

(٤) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ٤٦ به .

يضاف إلى ما تقدم إصلاح مادي له أثره ، بالنظر إلى ما كانت عليه حال الأزهر في ذلك الحين : وهو توفير الشروط الصحية فيه ، وتعيين طبيب له ، وبناء مستشفى لطلبة العلم الفقراء^(١) .

هـ — ويلاحظ أن تلك الإصلاحات المتواضعة لم يستطع الشيخ عبده أن ينفذها جميعها ، لمقاومة الشيوخ إياها ، إما عن سوء قصد أو سوء فهم ، فضلاً عن وقوف الخديو نفسه حجرة عثرة في وجه المشروع ، انتقاماً من الشيخ محمد عبده — كما سنرى — ولكن ما نُفذ من الإصلاحات المقترحة لم يخلُ من أن يحمل ثمراً طيباً : فقد شوهدت في طلبة الأزهر إذ ذاك حماسة جديدة ، ودبت فيهم روح فنية ، وشاعت عندهم رغبة في التوسع في التحصيل واستيعاب البرنامج التعليمي . وربما كان من اليسور اطراد ذلك التقدم لولا قيام صعوبات جديدة لم تكن في الحسبان .

والواقع أن الأستاذ الإمام إذا كان قد استطاع أن يضع مشروعاً كاملاً للإصلاح ، فذلك لأنه كان يظن أن من ورائه سلطة الخديو تؤيده . هذا إلى أن شيخ الأزهر — الشيخ حسونة النواوي — كان يشارك الشيخ محمد عبده كثيراً من آرائه . ولكن سرعان ما تبدل موقف الشيخ حسونة نفسه عند ما ظهر له أن الشيخ عبده لم يكن من أهل الخطوة لدى الخديو عباس^(٢) .

وفي ٦ يولييه سنة ١٨٩٩ تولى مشيخة الأزهر الشيخ سليم البشري ، وكان رجلاً محافظاً مناوئاً لكل فكرة عن التجديد . ولعل هذا السبب هو الذي جعل ذلك الرجل من المقرين إلى الخديو : فعطل أعمال المجلس ، وأصدر قراراً بإلغاء

(١) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ١٠٥ — ١٠٩

(٢) اشتهر أمر النفور بين الخديو والشيخ محمد عبده . وسببه صدور قرار من مجلس الأوقاف الأعلى — وكان الشيخ محمد عبده أبرز أعضائه — في مسألة استبدال أرض للأوقاف في الجزيرة ؛ ولم يكن القرار في مصلحة الخديو الذي كان شديد الجشع والرغبة في الاستكثار من المال ، كما هو مشهور . (تاريخ ج ١ ص ٥٦٢ — ٥٦٦) .

الإعانات التي كانت تُعطى للطلبة المتفوقين . وكان معنى هذا العدول عن عقد الامتحانات السنوية^(١) .

وفي أول مارس سنة ١٩٠٣ صدر قرار بتعيين الشيخ علي الببلاوي شيخاً للأزهر — وكان الوفاق تاماً بينه وبين الشيخ محمد عبده ، فعاد الهدوء إلى الأزهر ، وأقبل الطلاب على دروسهم وامتحاناتهم . وانصرف مجلس الإدارة إلى الاشتغال بإنجاز الأعمال العديدة التي كانت أُهملت في عهد الشيخ سليم البشري : فقرر المجلس عقد امتحان لشهادة « العالمية » التي تمنح الحاصلين عليها حق التدريس في الأزهر أو القضاء أو الإفتاء ...

ولكن راجت في تلك الفترة إشاعة مؤداها أن حديثاً دار بين الخديو عباس وبين الشيخ الببلاوي على موضوع الإصلاحات الأزهرية التي أنجزها محمد عبده . وذكروا إن الخديو قال ضمن حديثه للشيخ الببلاوي : « سمعتُ أنك تعمل في الأزهر كما يريد المفتي (الشيخ محمد عبده) مع أنك حر في أن تعمل برأيك ... » وذكروا أيضاً أن الشيخ الببلاوي أجاب الخديو : « إني أوافق المفتي كما رأيت أن الحق معه ، ولو أخطأ لقلت له ؛ ولكن لم تعرض بعد فرصة لذلك . فالحمد لله . »

٦ — وتألف في الأزهر خلال تلك الفترة حزب لمعارضة الإصلاح . وكان على رأس ذلك الحزب الشيخ محمد الرفاعي الذي كان ذكر اسمه بين مرشحي « المعية السنية » لمنصب مشيخة الأزهر^(٢) . وكان من أعضاء الحزب الشيخ المنصوري الذي كان قد عينه الشيخ البشري شيخاً لرواق الصاعدة . وشرع الحزب في تقديم عرائض ينتقد فيها أعمال مجلس إدارة الأزهر^(٣) .

(١) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ٥٧ — ٧٣ ؛ تاريخ ج ١ ص ٤٩٣ ، ٤٩٤

(٢) ثبت قطعاً أن الحركة التي ترى إلى مناهضة الأستاذ الإمام وعرقلة مساعيه الإصلاحية كانت مؤيدة من الخديو عباس (أحمد شفيق باشا : « مذكراتي في نصف قرن » الجزء الثاني ، القاهرة ١٩٣٦ ص ٧١ إلى ٧٤) .

(٣) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ١١٩

وحدث في ذلك الحين أن أصدر الأستاذ الإمام فتوى تميز للمسلم طعام أهل الكتاب ، والتزى بزي الغربيين إذا اقتضته ظروف الحياة أن يعيش بينهم . وما كادت تذاع هذه الفتوى حتى ضج لها حزب المعارضين ونادى بالويل والثبور وأخذ يشيع في الناس أن مفتي الإسلام إنما يعمل على التآليف بين المسلمين والمسيحيين ! وأنشأ الحزب جريدة يومية اسمها « الظاهر » للطعن على الأستاذ الإمام . وقيل حينئذ إن مدير تلك الجريدة كان مؤيداً ومأجوراً من الخديو عباس . وأشيع أن الخديو أراد عزل المفتي ، لولا أن تدخل « لورد كرومر » في الأمر ، وصرح بأن الشيخ عبده أصلح من في مصر للإفتاء ، وأنه لذلك ينبغي أن يبقى في منصبه^(١) .

ولما وجد الشيخ محمد عبده نفسه وحيداً لا يجد من يعاونه على إصلاح الأزهر آثر أن يستقيل من مجلس إدارته ؛ وتبعه في تلك الاستقالة عضوان آخران من أعضاء المجلس هما الشيخ عبد الكريم سلمان والشيخ أحمد الحنبلي .

٧ - تلك خلاصة لما حدث بالأزهر في السنوات الأولى لهذا القرن . ومنها نتبين مقدار ما لقي الشيخ محمد عبده من الأذى في سبيل إصلاح مناهج التعليم والتربية في الأزهر ، ومبلغ ما بذل من جهود مضية لتقويم ما فسد من نظم الإدارة فيه . ولكن رغم ما عاناه المصلح من عنت الشيوخ الجامدين وما حيك حول مساعيه من دسائس الخديو وحزبه ، فإن شيئاً لا بد أن يبقى ، ولا تستطيع قوة أن تقضى عليه : ذلك البذر الصالح الذي ألقاه الأستاذ الإمام في ذلك المعهد يوم ألقى فيه تعاليمه ، فبث فيها من الآراء الحرة والأفكار المستنيرة ما نرجو أن يحسن الخلف القيام عليه .

(١) من أطلع على التقارير السنوية التي كان يقدمها لورد كرومر إلى حكومته وجد فيها ذكراً طيباً للشيخ محمد عبده وتقديراً لجهوده وأعماله . وعميد الإنجليز في مصر يذكر لنا نفسه أن مناصرته الأستاذ الإمام لم تكن بالمهمة اليسيرة ، نظراً لما كان يلقاه الإمام المصلح من خصومة المحافظين وكرهية الخديو وحزبه (كرومر : « مصر الحديثة » م ٢ ص ١٨٠)

الفصل السادس

موقف الإمام من السياسة

١ — قال بعض المفكرين العاصرين إن «الفكر يموت حيث تبدأ السياسة» . لكن انصراف الفكر عن السياسة لا يفيد انعدام الرأي عنده ، بل يفيد بالعكس أنه صاحب رأى ، لأن من يشتغلون بالسياسة فى غنى عن أن يفكروا بأنفسهم وأن يكون لهم رأى . وإذن فالمفكر حين يعتزل السياسة لا يكون متخلياً عن اتخاذ موقف معين ، كما يقوم البعض ، بل الأخلق أن يقال إن حرصه على استقلاله يدفعه إلى الامتناع عن الاشتغال بالسياسة .

والمفكر المصلح محتاج ، لكي يعمل ، إلى أن يخلو إلى نفسه وأن يتأمل . والعزلة وما يصاحبها من تأمل ، رياضة روحية يستطيع المفكر أن يمارسها دون أن يلجأ إلى برج من العاج ، يلتبس فيه موثلاً . وليس فى مقدور المفكر صاحب الرسالة أن يقف ساكناً أمام مشاهد المسرحية الإنسانية التى تنبسط أمام عينيه ، ولا يسمع أن يتخلى عن واجب التعبير عن آرائه ، والحكم كل ما يرى وما يسمع . حقاً إن الكلمة فعل ؛ والفكر نداء إلى العمل^(١) .

٢ — وكذلك كان موقف الإمام محمد عبده من السياسة : فهو من جهة كان مقتنعاً أشد الاقتناع بأن السياسة ما دخلت شيئاً إلا أفسدته^(٢) . وقد أشار فى « رسالة التوحيد » إلى الأضرار التى لحقت بالعقائد الدينية حين تغلغلت فيها

(١) قارن مجلة « العصر الجديد » (بالفرنسية) باريس ١٠ ديسمبر ١٩٣٨

(٢) « الإسلام والنصرانية » ص ١٠٧ — ١٠٨ ، ١١٦ ؛ قارن « تاريخ » ج ٢ ص ٦٤٢ ؛ « تاريخ » ج ١ ص ٨٩١

الأهواء السياسية ، فأورثت المسلمين شقاقاً وخلافاً^(١) ؛ وليس من العسير أن يحس القارىء عند ذلك المصلح شعورَ سخط ربما يكون قد أثاره في نفسه ما لاحظته عند أغلب المشتغلين بالسياسة في عصره من خطل الرأي أو خبث الطوية . أضف إلى ذلك أن جمهرة البلاد الإسلامية ، سواء كانت مستقلة أو تحت حكم الأجنبي ، لم يكن لها في ذلك الحين إلا حكومات ظالمة مستبدة^(٢) . فبمحاولة تأييد سياسة معينة أو مناوأة سياسة أخرى ، عن طريق الدين أو العلم ، تكون عاقبته شراً على الأمرين جميعاً . ومن الخير للمصلح الخالص أن يستغل لمطالب الإصلاح بعض الاستعدادات الطيبة عند أصحاب السلطان^(٣) .

ومن جهة أخرى كان العصر الذي عاش فيه محمد عبده عصرًا مليئًا بالأحداث مثيراً للخواطر ، فلم يكن من شأنه أن يجعل الاعتزال في غرفة المكتب أمراً ميسوراً . وقد نستطيع أن نرى في السياسة ما رأى أرسطو في علم « مابعد الطبيعة » فنقول إن امتناع الإنسان عن الاشتغال بالسياسة هو اشتغال بها أيضاً ، والواقع أن الأستاذ الإمام على الرغم من حبه وإيثاره لرسالته كأستاذ ومرب للنفوس لم يكف قط عن إبداء رأيه في المشكلات المصرية الكبرى من سياسية واجتماعية ؛ وربما كان في السياسة عند بعض الناس ما يحفز الهمة ويبعث النشاط .

ومهما يكن الأمر فالذي لا شك فيه أن الأستاذ الإمام ، على الرغم من انصرافه عن السياسة الحزبية ، قد نهض بسبب ذلك الكفاح الروحي الموصول الذي يكفل للفكر حق الإشراف على سير المجتمع في عصره^(٤) . وحسبنا أن

(١) « رسالة التوحيد » ص ١٦ يؤيد هذا الرأي كتاب قلهاوزن : « الدولة العربية واضمحلالها » (بالألمانية) ص ٢١٧ ، ٢٣٥ .

(٢) تاريخ « ج ١ ص ٨٩١ »

(٣) يحسن أن نقرأ في هذا الصدد ما كتبه عن الأستاذ الإمام تلميذه الشاعر حافظ إبراهيم في كتابه « ليالي سطيج » ، ففيه بيان شائق لموقف الإمام من السياسة .

(٤) نشر الصحفي الإنجليزي هارولد سبندر مقالا في جريدة « ديل كرونيسكل » في تأييد الأستاذ الإمام جاء فيه : « ومما قاله لنا : لقد طلقت السياسة ، فلن أشتغل بها بعد . =

تنظر فيما قام به الأستاذ الإمام من نشر المؤلفات أو كتابة المقالات ، وأن نعتبر ما عمل في القضاء أو في التعليم أو في الإفتاء . وحسبنا على الجملة أن نقدر ما بذله ذلك الإمام الواعي من الجهود الإصلاحية الصادقة في الأخلاق والدين والاجتماع ، لنقر بأنه استطاع أن يخدم الحقيقة ، وأن يخدم الأمة خيراً من أولئك المجاهدين المزعومين الذي لم يكونوا في الغالب إلا سياسيين محترفين^(١) .

٣ — كان محمد عبده أول الأمر نصيراً لنظام ديمقراطي برلماني : فقبيل الثورة العرابية ، أعلن الشيخ المصري ، بالاتفاق مع أصدقائه أنصار الجبهة الوطنية ، دعوته إلى تغيير النظام السياسي الذي كان قائماً ، وإنشاء « جمهورية مصرية صغيرة »^(٢) . والشيخ عبده نفسه هو الذي قام بتحرير برنامج « الحزب الوطني » المصري الذي أسس حوالى سنة ١٨٨٢^(٣) .

وقد كتب ولفرد بلنت سنة ١٩٠٦ : « نهض هذا الحزب (الوطني) مطالباً للمصريين بحقوقهم في إصلاح أخلاقى ، وحقوقهم في التعليم ، وفي حياة سياسية

= ولقد كان اشتغاله بها مبنياً على مقصد شريف صدق في المحافظة عليه . على أنه قد كان من البين أن نيران بغيرته الوطنية القديمة كانت لا تزال مشتتة في نفسه . . . » (« تاريخ » ج ٣ ص ١٨١)

(١) بعد أن ذكر « سبندر » طرفاً من آراء محمد عبده عن نظام الحكم في مصر ، ختم مقاله بقوله : « إن عقله في الحقيقة كان قد مر على هذه الأفكار وتجاوزها إلى ما هو أدق منها من النتائج : فإنه كان في سنى نفيه الطويل دائم التفكير في عيوب الشرق ، ورجع من منفاه مملوءاً بحية جديدة . وكان يريد أن يؤثر في نفوس الناس بما هو أدخل فيها من السياسة ، فكانت سياسته عبارة عن دعوة إلى الحرب الفكرية . . . » (« تاريخ » ج ٣ ص ١٨٢)

(٢) بلنت : « التاريخ السرى للاحتلال الإنجليزي اصر » (بالإنجليزية)

ص ٣٤٣ ، ٣٤٧

(٣) محمد صبرى : « نشأة الحركة الوطنية المصرية » (بالفرنسية) باريس سنة ١٩٢٥ ؛

انظر جريدة : « أبو نضارة » أول فبراير سنة ١٩٠٨ ص ٢

حرة ، وحقهم في أن يساهموا في حكم البلاد في ظل نظام دستوري برلماني
وما كان الحزب يريد من إصلاحات إدارية هي بعينها ما يزهو لورد كرومر اليوم
بأنها إصلاحات إنجليزية ، وهي تحرير الفلاح من عبوديته للباشوات والأتراك ،
وإلغاء السخرة ، وتطهير العدالة ، والاقتصاد في المالية ، والتعليم العام الحديث ،
وفقاً لمبادئ حرية الفكر والمساواة أمام القانون والإخاء في العبادات ...^(١) »

٤ — غير أن تتابع الأحداث السياسية في مصر لم يكن من شأنه أن يمكن
الأستاذ الإمام من البقاء على آرائه الأولى : فساوى الحكومات ، وجهل الشعب
والفوضى العقلية ، والانحلال الأخلاقي الذي ساد البلاد عقب الاحتلال الإنجليزي ،
وانهيار سياسة جمال الدين الأفغانى التي ترمى إلى تحرير الشعوب الإسلامية من
نير الاستعمار الغربى ، كل هذه التجارب الأثيمة جعلت المفكر الوطنى يرى في
الأفق البعيد نموذجاً آخر للحكم أكثر ملاءمةً لحال بلاده ، وأدنى إلى تحقيق
آماله في إصلاح أمرها . ومنذ ذلك الحين أخذت آراء الامام تسير بالتدريج نحو
نظام خاص من نظم الحكم المطلق ، يقرب من بعض الوجوه من نوع الحكومة
الذى دعا إليه المفكر الانجليزى « كارليل »^(٢) . ولعل الإمام المصرى الثائر كان
يرحب بنظام الحكم المطلق الذى أنشأه مصطفى كمال في تركيا ، لاكان قد رآه
أن يشهد قيامه^(٣) . ومهما يكن رأى في هذا الأمر ، فلنذكر الكلمة المشهورة
التي قالها المصلح الفيلسوف : « لن ينهض بالشرق إلا محتبذ عادل »^(٤) .

* * *

(١) ولفرد بلنت : « الموقف الحاضر في مصر » مقال منشور في جريدة « فيجارو »
الفرنسية في ٨ أكتوبر ١٩٠٦

(٢) قارن : باش : « كارليل » (بالفرنسية) ؛ ألان كارى تيالور « كارليل والفكر
اللاتينى » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٨

(٣) بنوا ميشان : « الذئب والفهد : مصطفى كمال » (بالفرنسية) باريس ١٩٥٤

(٤) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٩٠ — ٣٩١

٥ - فما هو إذن البرنامج السياسى الذى رسمه محمد عبده لإصلاح بلاده ؟
هو أولاً برنامج بسيط جداً ، ولكنه صادر عن ميل فطرى تجريبى ينحو
إلى التنظيم . يدل هذا البرنامج على أن ذلك المصلح كان يعرف كيف يلتزم بمجال
الواقع والعمل ، ويبتعد عن الانسياق مع الأهواء ، والتأثر بالتصورات الجامدة أو
المذاهب الجاهزة ، ولا يعتمد إلا على دقة حدسه ، وواسع خبرته بالناس وبالأشياء .
فهو إذ يلجأ إلى بعض المعانى البسيطة ، كالوحدة والنظام والعدالة ، إنما يريد
أن يعتمد على جميع عناصر الأمة بلا استثناء : على الفلاحين والموظفين ، وعلى
رجال الدين والمدنيين ، وعلى أرباب الفكر وأرباب المال ، وعلى الخاصة والدعائم .
٦ - ولكن الإصلاح الأخلاقى يجب أن يسبق الإصلاح السياسى .
بل نستطيع أن نقول إنه لو أمكن إتمام الإصلاح الأخلاقى لاستغنينا عن كل
إصلاح سياسى . وهنا تقوم المسألة التمهيدية التى ظلت شاغلة تفكير المصلح المصرى ،
وهى التربية ؛ وغايتها إعداد جيل جديد قادر على القيام بما يعهد إليه من بعث
الروح فى المجتمع المصرى : فقد كان ذلك المجتمع مريضاً ، وكان بناؤه منهاراً ،
ولذلك وجب تشييده على أسس جديدة متينة^(١) .

ولكن بعثاً كهذا لا يمكن أن يكون إلا مهمة يضطلع بها حاكم قوى ، زيه
عادل ، شجاع ؛ حاكم عالم حازم ، « أصيل رأى ، على الهمة ، رفيع المقصد »^(٢) .

(١) كان الأستاذ الإمام « يأسا من ملوك المسلمين وأمرائهم ورؤسائهم من اللاشوات
وأمتالهم » (« تاريخ » ج ١ ص ٩٧٧ قارن : كرومر : « مصر الحديثة » ج ٢ ص ٢٢٨)
فقد أهكتمهم الدسائس والمطامع الشخصية وقد كتب فى « العروة الوثقى » أن هذه السياسة السلبية
هى التى قضت على المسلمين فى الأندلس ، وقوضت سلطة التيموريين فى الهند ، وهى همسها التى
ساعدت الإنجليز على البقاء فى مصر . وقد بين فى المقال نفسه أن إعادة القوة والوحدة يمكن
أن يتم عن طريق أشياء ثلاثة : الاستبداد ، والدين ، والتربية (تاريخ ج ١ ص ٣٢٨ -
٣٣٠) وهو يذهب إلى أبعد من هذا فينصح بمعاينة من يخون بلاده من الرؤساء (« العروة
الوثقى » ص ٢١٤ ، تاريخ ج ١ ص ٣٨٨) .

(٢) « العروة الوثقى » ص ٢١٣

دقيق الحس ، نبيل الشعور ، خبير بالناس : مثل هذا الرجل الواعى لحاجات أمته يجب أن يكون هو الرئيس المطاع والناصح الأمين والروح الصحيح لكل مجتمع إنسانى .

وأول ما يطلب من صفات عند مَنْ يُندبون لخدمة الأمة هما الإرادة وقوة الشكيمة ، وهما صفتان يراها الأستاذ الإمام من الصفات النادرة عند أكثر معاصريه^(١) ؛ ثم تأتى «الذمة» أو الإخلاص فى العمل ، وروح التضحية . وإذن فينبغى الشروع فى تطهير واسع يتناول أهل النفوس الضعيفة ومحترفى السياسة ، والفاترين والمتخاذلين ، والمهترجين والديماغوجيين ، فيقتصيمهم عن مناصب الحكم والمسئولية فى الدولة . ويجب فى كل مجال الاتجاه إلى أهل الإرادة القوية والتصميم الحازم ، والضمير الحى ، وإلى المخلصين الصادقين .

إن حكومة عادلة لها هذه الصفات الفاضلة ، تعطى الشعوب مثلاً للحكومة الصالحة ، وتجيب فى الوقت نفسه عن أعشق أمانى الأمة المصرية . أما تمثيل الشعب فى المجالس النيابية على النمط المعروف فى البلاد الغربية فلا معنى له إلا إذا اجتمعت كلمة الأمة على غاية واحدة ، وإلا إذا بذل المواطنون جهودهم فى سبيل المصلحة العامة . وما دامت الأمة ممزقة الأوصال مشتتة الأهواء ، وما دامت أحزابها السياسية خاضعة فى تصرفاتها لمآربها الشخصية ، وما دام أفراد الطوائف المختلفة يعوزهم الوعى العام ، فالتمثيل النيابى حديث خرافة ساقه الوهم^(٢) .

٧ — وإذن فالحكم الاستبدادى العادل يجب ، فى ذهن الأستاذ الإمام ، أن يحقق اتحاد الأمة بالإقناع أولاً ، فإذا لم يفلح فبالقوة . ومنهما يكن الأمر فالرئيس المطلوب هو « مستبد يُكره المتناكرين على التعارف ، ويُبلغى الناس إلى التراحم ،

(١) « تاريخ » ج ١ ص ٩١٥ — ٩١٦

(٢) قارن : محمد البهى : « محمد عبده ، منهج التربية لخلق وعى قوى » (بالألمانية)

هامبورج سنة ١٩٣٦ ص ٦٨ — ٦٩

ويقهر الجيران على التناصف ؛ يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة ، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة ^(١) . ويمضي الأستاذ الإمام فيقول : « يكفي لإبلاغهم غاية لا يسقطون بعدها ، خمس عشرة سنة ، وهي سن مولود يبلغ الحلم ، يولد فيها الفكر الصالح ، وينمو تحت رعاية الولي الصالح ، ويشهد حق يصرع من يصارعه . خمس عشرة سنة يثنى فيها أعناق الكبار إلى ما هو خير لهم ولأعقابهم ، ويعالج ما اعتل من طباعهم بأنجع أنواع العلاج ، ومنها البتر والكي إذا اقتضت الحال ... خمس عشرة سنة تحشده جمهوراً عظيماً من أعوان الإصلاح ، من صالحين كانوا ينتظرونه ، وآخرين رهبوه فاتبعوه ، وغيرهم رغبوا في فضله فجاروه » . فإذا استقر هذا النظام الإصلاحي وثبتت في البلاد قواعده ، ولم يُعد يُخشى عليه أي خطر ، استطاع الحاكم أن يبيع للشعب قدراً من الحرية ، يزيد مع الأيام . وأول ما يكون ذلك بتشكيل المجالس البلدية ، ثم بعد سنين تأتي مجالس الإدارة « لا على أن تكون آلات تدار ، بل على أن تكون مصادر للآراء والأفكار » ؛ ثم تتبعها بعد ذلك المجالس النيابية . ويختتم الأستاذ الإمام مقاله هذا بقوله : « هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله ، عادلاً في قومه ، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً ؟ » ^(٢) .

٨ — وقد أكد الأستاذ الإمام ، في مذكراته عن الحركة العراقية ، أهمية التربية القومية التي تقضي على أسباب التنافر والانقسام بين أهل الوطن الواحد ، وتبث الثقة بأنفسهم ، وتعلمهم معنى المصلحة العامة وبذل التضحيات لخير الوطن . فقال :

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٩٠ — قارن ما يقوله محمد عبده هنا بما يقوله الفيلسوف الألماني « فشته » في كتابه « نداء إلى الأمة الألمانية » ، إذ تعني الفيلسوف قيام مستبد يرغم قومه على أن يكونوا ألمانين صالحين (سبيله : « الفكر الألماني » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٤ ص ٦٥) .

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٩١

« كل أمة تفرق المطامع بين أفرادها ، ويصرف كل منهم شأنه عن مجموعها ، ويلهمهم العاجل عن الآجل ، ويذهب بها الحاضر عن المستقبل ، فلا سبيل للاعتماد عليها في دفع غائل ولا في مقاومة صائل . وعلى وليّ أمرها أن يبتدئ فيها قبل كل عمل بتهديبها وإصلاح طباعها ، حتى تنشأ فيها الثقة وتعلو منزلتها في نظرها ، ويغلب لديها أمر عامتها على أمر خاصتها : عند ذلك تكون ينبوع سعادته في السلم ، وسياحة المنيع لصدد عدوه في الحرب »^(١) .

٩ — ما كان الشعور الديني القويّ عند الأستاذ الإمام ليجور قط على شعوره الوطني الرفيع . وإن وطنية الرجل المصري الصميم ، تلك الوطنية التي حيّاها كرومر نفسه في كثير من المناسبات^(٢) ، هي عبارة عن الشعور الحى بوجوب اتحاد المصريين وتعاونهم جميعاً ، بلا تفريق من حيث الدين ، على القيام برسالة التمدن الروحي الصحيح والإصلاح الأخلاقي القويم^(٣) . ومما هو جدير بالذكر هنا أن الشيخ المصري رأى حين كان منفياً في سوريا أن بعض الصحف العربية شرعت في مهاجمة « بطرس باشا غالي » وكيل وزارة العدل المصرية حينئذ ، متهمّة إياه بمحاباة الأقباط في المناصب الحكومية . فانهى الشيخ للدفاع عن وكيل الوزارة القبطي^(٤) ؛ وأخذ ينبه تلك الصحف إلى وجوب التريث فيما تكتب ، والتمييز بين ما يكون باعته النفور الشخصي ، وبين الأحكام العامة التي تطلقها على طائفة أو حزب أو دين أو أمة بأسرها . ثم أوضح أن أقباط مصر إنما يشعرون نحو وطنهم بمثل شعور مواطنيهم المسلمين بلا اختلاف ، وزاد على ذلك بأن الأقباط قد سلكوا في

(١) « تاريخ » ج ١ ص ٢١٥

(٢) انظر « تقارير لورد كرومر عن مصر » للسنوات ١٩٠٤ ، ١٩٠٥ ، ١٩٠٦ ؛ وانظر أيضاً : كرومر : « مصر الحديثة » ج ٢ ص ٢٢٨

(٣) « تاريخ » ج ١ ص ٩١٧

(٤) « تاريخ » ج ١ ص ٩١٧

تاريخ مصر كله ، مسلکاً حميداً ، وأثبتوا أنهم حراس أمناء على الاقتصاد المصرى^(١) .

١٠ - ما كتبه الشيخ إبان نفيه في باريس لا يحتاج إلى تعليق : « كذا نعلم أن جميع المسلمين ، وعموم الوطنيين ، يرون من فروض ذمتهم السعى في معاكسة سير الإنجليز وإقامة الموانع في طريقهم بقدر الطاقة ، قياماً بما يوجبه الدين والوطن ... فإن الشريعة الإلهية والنواميس الطبيعية في كل ملة وكل قطر من أقطار الأرض تطالب كل شخص بصيانة وطنه والذود عن حوزته ، وتبيح الموت دونه ، بل توجبه في مدافعة الباغين عليه » : فإن « المدافعة عن الوطن أمر طبيعي وفرض معاشي ، يكاتف في دعوة الطبيعة إليه الميل إلى الطعام والشراب : فليس يُمدح القائمون به ولا يُثنى عليهم في أدائه » اللهم إلا لبيان الفرق الشاسع بين المخلصين والخائنين^(٢) . « ولسنا نغنى بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ويسلمها للعدو بضمن بخس أو غير بخس — وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس — بل خائن الوطن من يكون سبباً في خطوة يخطوها العدو في أرض الوطن ، بل من يدع قدماً لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها : ذلك هو الخائن في أي لباس ظهر وعلى أي وجه انقلب . القادر على فكر يبيديه أو تدبير يأتيه لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه ، فهو الخائن » . ويستحث الثائر المصري بني وطنه بهذه العبارات : « فيا أيها المصريون . هذه دياركم وأموالكم وأعراضكم وعقائد دينكم وأخلاقكم وشريعتكم ، قبض العدو على زمام التصرف فيها غيلةً واختلاساً ... ولم يُبقِ لكم شيئاً إلا الحرمان من خدمة أوطانكم التي طالما دافعتم عنها في الأيام السابقة ... فإذا تخشون منه ؟ ... أنتم واقعون بسكونكم فيما تخافون منه ... وإن زدتم الخضوع زادكم

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٦٢

(٢) « العروة الوثقى » ص ٥١٣

عدوكم خساراً وأوسعكم خراباً ودماراً . وإن رسخت قدم العدو بينكم لا يبقى فيكم غنى إلا افتقر ولا عظيم إلا احتقر . وإن شتمتم فانظروا مستقبلكم في مراة حاضرکم ، واقرأوا حالكم في توار يخ من سبقوكم «^(١) .

وعلى الجملة كان الأستاذ الإمام ، في آن واحد ، عدواً للسيطرة الأوربية ، وعدواً لظلم الحكومات الشرقية^(٢) . ولا ريب أن الوطنية المستنيرة العميقة ، البعيدة عن الديماغوجية السطحية العامية ، هي الفكرة الموجهة لنشاطه السياسى كله . وقد كان الفيلسوف المصلح حقاً أول مفكرٍ في مصر الحديثة ، استطاع أن يمثل هذه الفكرة تمثيلاً قوياً سليماً .

(١) « العروة الوثقى » ٥١٥ - ٥١٦ .

(٢) انظر رسالة الأستاذ الإمام إلى مسيو دو جرفيل في ذيل هذا الكتاب .

الفصل السابع

الإمام وتعدد الزوجات

١ - كانت حركة الإصلاح التي حمل لواءها الأستاذ الإمام ترمى إلى تقويم الفساد الذي طرأ على الأخلاق في العالم الإسلامي عموماً ، وفي المجتمع المصري خصوصاً . وإذ كانت الأسرة عماد المجتمع ، فقد اتجه - رحمه الله - إلى إصلاح نظام الأسرة المصرية ؛ فكانت مشكلة تعدد الزوجات من المشكلات التي حاول حلها حلاً يلائم الإصلاح المنشود ، مع مطابقته لروح الشرع الإسلامي . وهاك بيان ذلك :

٢ - من المعلوم للناس أن الإسلام أباح تعدد الزوجات ، وأن القرآن حدد عددهن بأربع إذ قال : « وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ . فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ . ذَلِكَ أَذْنَى أَلَّا تَعُولُوا » (١) . فالقرآن إذا أخذ على ظاهره ربما فهم منه ما يخالف اتجاهه نحو الوحدة في الزوجية . وهذا ما صرح به جمهور المفسرين ، وغير واحد من الباحثين من أهل الأديان الأخرى .

٣ - لكننا سنرى أن الأستاذ الإمام يفسر هذه الآيات تفسيراً لا يخلو من طرافة ، وهو على كل حال يدل على نزعة راسخة في التجديد الديني ، وميل قوى إلى مطاوعة الشعور الأخلاقي . قال الإمام في دروس التفسير :

إن القرآن إنما نص على تعدد الزوجات في معرض الكلام على حقوق اليتامى

(١) « القرآن » سورة النساء ، آية ٣

والنهي عن اغتصاب أموالهم ولو بواسطة الزوجية . فنبه القرآن المسلم إلى أنه إذا خاف من نفسه أن يأكل أموال الزوجة اليتيمة ، وجب عليه حينئذ ألا يتزوج بها ، إذ أن الله أحل له أن يتزوج بغيرها من واحدة إلى أربع . ثم عاد القرآن فقرر أنه إذا خاف المسلم ألا يعدل بين الزوجتين ، أو بين الزوجات ، فقد حق عليه أن يلتزم زوجة واحدة .

٤ — وصرح الأستاذ الإمام بعد ذلك بأن الذي يباح له أن يتزوج أكثر من واحدة ، إنما هو الرجل الذي وثق من نفسه أن يقوم بالعدل الذي أوجبه الله بحيث لا يشك ولا يتردد ، ولا يظن عدم القدرة عليه .

ثم أشار إلى أن القرآن يقرر في آية أخرى من السورة نفسها حكماً آخر إذ يقول : « ولأن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم »^(١) . ورجح أن يكون المقصود هنا هو النص على أن ميل القلب إلى واحدة من النساء وإيثارها على غيرها ، أمر يعسرفيه توخي العدل ، إذ لو لم يكن هو المقصود لكان مجموع الآيتين منتجعاً منع التعدد إطلاقاً .

ثم قال الإمام مجملأً رأيه في تلك المسألة بما لا وضوح بعده : إن من تأمل الآيتين — يعني آية « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة » وآية « ولأن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » — علم أن « إباحة تعدد الزوجات في الإسلام أمر مضيّق فيه أشد التضييق ، كأنه ضرورة من الضرورات التي تُباح لاحتياجها بشرط الثقة بإقامة العدل والأمن من الجور »^(٢) .

٥ — أضيف إلى هذا أن قانون الميراث الذي شرعه الإسلام يدل — في نظر محمد عبده ومدرسته — على أن الأصل هو الزواج باسرة واحدة : فإن الإسلام يجعل حظ الذكر مثل حظ الأنثيين في الميراث . ومع أن الرجل لا ينقص نصيبه

(١) « النساء » آية ١٢٩ (٢) تفسير المنار ج ٤ ص ٣٤٨ — ٣٤٩

من إرث امرأته بحال من الأحوال ، فإن من ترك زوجين ، أو ثلاثاً أو أربعاً ، كان لمن جميعاً نصيب الزوج الواحدة ، فلا تطرد فيهن قاعدة « ولذكر مثل حظ الأنثيين » . ولعل حكمة الشرع في ذلك أن ينفق الرجل على نفسه وعلى امرأة يتزوجها . فلو كان من مقاصد التشريعة الإسلامية أن يتزوج الرجل أكثر من امرأة ، لجعلت للذكر من الأولاد أكثر من حظ الأنثيين ، ولجعلت للزوجين أو للزوجات أكثر من حظ الزوج الواحدة : فهذا أيضاً دليل ، في نظر الإمام ومدرسته ، على أن التعدد غير مقصود في الإسلام . وإذا كان الشرع أباحه فلضرورة تسوق إليه ، وبشروط تقيده ، وتجعله من الأمور النادرة التي لا تدخل تحت الأحكام العامة^(١) .

٦ — إذا كان الأمر كذلك فكيف تُفسر إباحة الإسلام مثل هذا التعدد وما المصلحة منه ؟

يجيب الأستاذ الإمام في دروس التفسير بقوله : « كان للتعدد في صدر الإسلام فوائد : أهمها صلة النسب والصهر الذي تقوى به العصبية ، ولم يكن له من الضرر مثل ما له الآن ؛ لأن الدين كان متمكناً في نفوس النساء والرجال ، وكان أذى الضرة لا يتجاوز ضررتها . أما اليوم فإن الضرر ينتقل من كل ضرة إلى ولدها ، وإلى والده ، وإلى سائر أقربائه ؛ فهي تغري زوجها بهضم حقوق ولده من غيرها ، وهو — بحماقته — يطيع أحب نسائه إليه ، فيدب الفساد في العائلة كلها »^(٢) .

٧ — وقبل دروس التفسير بنيف وعشرين سنة كتب الشيخ محمد عبده نفسه في « الوقائع المصرية » مقالاً تحت عنوان « حكم الشريعة في تعدد الزوجات » قال فيه : « أباحت الشريعة المحمدية للرجل الاقتران بأربع من النسوة ، إن عِلِمَ

(١) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٤٢١ — ٤٢٢

(٢) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٣٤٩

من نفسه القدرة على العدل بينهن : وإلا فلا يجوز الاقتران بغير واحدة» (١).
ثم قال في المقال نفسه : « إن هذا الإلزام بالعدل أمر حتى لا يحتمل تأويلًا .
فكيف يسوغ لنا الجمع بين نسوة لا يحملنا على جمعهن إلا قضاء شهوة فانية ،
واستحصال لذة وقتية ، غير مبالين بما ينشأ عن ذلك من المفساد ، ومخالفة الشرع
الشريف ؟ » (٢).

٧ - وبعد أن قص الشيخ شيئاً مما هو مشهور من المآسى المفزعة والمفاسد
الآلمية التي تحيق بالجمع المصري نتيجة تعدد الزوجات قال : « فهذه معاملة غالب
الناس عندنا ، من أغنياء وفقراء في حالة الزوج بالتعددات ، كأنهم لم يفهموا
حكمة الله في مشروعيته ، بل اتخذوه طريقاً لصرف الشهوة واستحصال اللذة لا غير
وغفلوا عن المقصد الحقيقي منه ؛ وهذا لا تجيزه الشريعة ولا يقبله العقل . فاللازم
عليهم حينئذ ، إما الاقتصار على واحدة ، إذا لم يقدرُوا على العدل كما هو مشاهد ،
عملاً بالواجب عليهم بنص قوله تعالى : فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة — وإما أن
يتبصروا قبل طلب التعدد في الزوجات فيما يجب عليهم شرعاً من العدل ، وحفظ
الألفة بين الأولاد ، وحفظ النساء من الفوائل التي تؤدي بهن إلى الأعمال
غير اللائقة ؛ ولا يملوهن على الإضرار بهن وبأولادهن ؛ ولا يطلقوهن إلا لداع
ومقتضى شرعي ، شأن الرجال الذين يخافون الله ويؤثرون شريعة العدل ،
ويحافظون على حرمة النساء وحقوقهن ، ويعاشرونهن بالمعروف ، ويفارقونهن
عند الحاجة » (٣).

٨ - ولقد صرح الأستاذ الإمام أخيراً في دروس التفسير تصريحات بليغة
خطيرة ، ولها دلالتها على نزعة الإصلاح . قال رحمه الله : إن من تأمل

(١) « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٢ ص ١٢٥

(٢) « تاريخ ... » ج ٢ ص ١٢٧

(٣) « تاريخ ... » ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١

ما يترتب على التعدد في هذا الزمان من المفسد « جَزَمَ بأنه لا يمكن لأحد أن يربّي أمةً فشا فيها تعدد الزوجات »^(١) . وسبب ذلك يّين عند العقل وعند التجربة : فإن مفسدة التعدد تنتقل — كما هو المشاهد — من الأفراد إلى البيوت ، ومن البيوت إلى الأمة بأسرها .

والأستاذ الإمام يهيب أخيراً بعلماء المسلمين — خصوصاً الحنفية منهم الذين بيدهم الأمر — أن ينظروا إلى هذه المسألة بعين الاعتبار . فهم لا ينكرون أن الدين إنما جاء لمصلحة الناس ، وأن من أصوله منع الضرر والضرار : فإذا ترتب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه زمن قبله ، فلا شك في وجوب تغير الحكم وتطبيقه على مقتضيات الحال الحاضرة ، جرياً على قاعدة « درء المفسد مقدم على جلب المصالح »^(٢) .

٩ — وخمسة القول أن الأستاذ الإمام كان ينكر أشد الإنكار تعدد الزوجات ، إذ كان يعلم ما ينتج عنه من فساد في العلاقات الزوجية التي تقوم على نظام يمحو الثقة بين الرجل والمرأة ، ويوغر صدورَ الضرائر بالأحقاد ، وينقل جرائمَ العداوة منهن إلى أبنائهن وبناتهن وعشيرتهن — ولم يكن يخفى على الأستاذ الإمام مبلغ الأضرار التي تلحق بمجتمع يسود التباغضُ أفرادَه وبيوته وأسرته ؛ وكان يشفق على أمته من ضعة المكانة التي تنزل إليها التربية إذا بقيت على ذلك الأساس . فلم يكن بدعاً أن يرى ذلك المصلح في الإكثار من الزوجات خروجاً عن جوهر الشريعة الخالصة ، على ما فيه من مطاوعة الهوى ، واستفراغ شهوات البدن^(٣) ، والميل مع الزوات الحيوانية ، التي تنكرها الأخلاق الإنسانية العليا ، وينبو عنها الضمير الحى السليم .

(١) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٣٤٩

(٢) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٣٥٠

(٣) راجع « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٩٣٥

الباب الرابع أشعة الأستاذ الإمام

الفصل الأول

مدرسة الإمام في مصر

قد خططنا للمعالي مضجعاً ودفننا الدين والدنيا معاً
قرأت هذا البيت لأول مرة منذ نحو عشرين عاماً ، منقوشاً على مقبرة الشيخ
محمد عيده ، فرأيت فيه تصويراً صادقاً لعظم الخسارة التي استشعرها المصريون
جميعاً حين فقدوا تلك الشخصية الكبيرة في شهر يوليو سنة ١٩٠٥ ، وقلت في
نفسى : لم يكن الشاعر مغالياً في وصف الفجعة بموت الأستاذ الإمام ، فقد اجتمعت
للرجل مواهب نادرة جعلت منه بحق إماماً في الدين والدنيا معاً .
ولكنى أنكرت من الشاعر نعمة اليأس السارية في الشطر الثاني من
البيت ، وقلت : لم يمت من خلف سيرة مثل سيرة ذلك الإمام المصلح الحكيم ،
ولم يمت من كان له تلاميذ نابهن مثل قاسم أمين ، وسعد زغلول ، ورشيد رضا ،
ومصطفى المراغى ، والأحمدى الظواهري ، ومصطفى عبد الرزاق .
ففي مستهل هذا القرن كانت الشبيبة المصرية في حيرة من أمرها ، فأخذت
تقلب البصر في الظلام الكثيف تتلمس بصيصاً من نور ، وتتطلع إلى رائد
يرشدها ويهديها سواء السبيل . وسرعان ما وجدت رائدها في شخص رجل قد
زانتة الحكمة وصقلته الثقافة وحنكته التجارب ، دون أن تفقده حدة الذهن وتأجيج
العاطفة وعزيمة الشباب ؛ رجل عرف كيف يجمع بين القديم والحديث ، ويؤلف
بين العلم والدين ، ويعيش لأمتة قبل أن يعيش لنفسه وأسرته ، وبالإجمال رجل
يحافظ على زى الشيوخ ، ولكنه يحمل قلباً ورأساً لم يعهد الناس لها نظيراً بين
أصحاب الطرايش ولا بسى العمام والقفاطين .

التفت الشيبية حول الأستاذ الإمام ، لأنه كان بروحه الفتية أقدر الناس على إثارة الشباب لتحقيق المبادئ العالية ، وحفزه إلى بذل الجهود لتوخي الحق والخير والجمال ، ولأنه كان بعلمه وإخلاصه أقدر الزعماء على تحرير الأذهان من زيف الآراء ، وتصفية القلوب من زبج المعتقدات .

واستطاع الإمام أن يطبع في نفوس معاصريه أعمق الآثار : لأنه وقف من المجتمع موقف الناقد الحصيف ، فأعلن حقوق الفكر ، ودافع عن كرامة الفرد ، وأيد مطالب الضمير ، ورفع لواء الحرية ، ودعا إلى الاجتهاد ، وحمل على المقلدين ، وحاول أن يثبت في نفوس المسلمين أخلاق الصبر والدأب ومواصلة السعي وإتقان العمل ، والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة .

وحاول الإمام أن يوفق بين منهج التعليم الإسلامي التقليدي وبين المناهج الجديدة المقتبسة من الغرب ، فقامت بين المدرستين المتعارضتين ، مدرسة المجددين ومدرسة المحافظين ، مدرسة ثالثة قوامها صفوة تلاميذه . وبفضل ما كان للأستاذ من مكانة سامية تهيأ لهؤلاء أن يقربوا المبادئ الجديدة من أذهان شعب لم يكن له عهد بها من قبل^(١) . والواقع أن المفكرين المصريين قبل محمد عبده لم يكن أمامهم مثل واضح أو هدف مرسوم . فمن حق الأستاذ الإمام علينا أن نقول إنه هو الذي أمد التفكير المصري بالوحدة والانسجام وطبعه بطابع الدقة والتحديد ، وأنه هو الذي استطاع بقوة شخصيته وكتاباتاته أن يكون مصدر وحي لرجال السياسة والاجتماع والدين والفلسفة في مصر^(٢) . فنشأت بفضلها أربع مدارس مهمة . اجتماعية وسياسية ودينية وفلسفية ، وجميعها تسير على نهجه وتستهدف غاياته .

(١) محمد حسين هيكل : « في أوقات الفراغ » ص ١١٦

(٢) جب : « دراسات في الأدب العربي المعاصر » في « مجلة مدرسة الدراسات

الشرقية » م ٤ (لندن ١٩٢٨) ص ٧٥٧ — ٧٥٨

١ - المدرسة الاجتماعية : قاسم أمين :

تتناول أولاً المدرسة الاجتماعية . ونحب أن نلاحظ أن الأستاذ الإمام كان من أشد الناس حرصاً على تثقيف الفتيات المسلمات تثقيفاً يعينهن على أداء رسالتهم في نهضة البلاد الإسلامية . وكان يرى أن الإسلام في حقيقته يؤيد مساواة المرأة بالرجل في الحقوق ، وأنه إذا كان بعض المسلمين يسيئون إلى المرأة أو يهملون شأنها ، فما ذلك إلا نتيجة جهل بأهداف الشريعة السمحاء^(١) .

إننا إذا نظرنا مثلاً في تعدد الزوجات الذي أباحه القرآن تبيننا أنه أجاز لبعض ضرورات تاريخية لم يعد لها مبرر الآن . والواقع أن هذه الإباحة تكاد تكون في حكم التحريم ، لما تتطلبه من شروط يتعذر الوفاء بها من الناحية العملية . ولو تعمقنا دراسة الأصول الدينية ، ونفذنا إلى مقاصد الشريعة الكريمة اتضح لنا أن الإسلام يؤيد مبدأ الزوجة الواحدة ويعد المثل الأكمل للحياة الزوجية^(٢) .

وجملة ما دعا إليه الأستاذ الإمام بهذا الصدد أن تناول تطبيق الشريعة الإسلامية ببعض التعديل الذي يلائم روح العصر ، حتى تتيح للمرأة المسلمة فرصاً طيبة للثقافة والتعليم : فإن من الجرم الصارخ أن ندع النساء المسلمات حبيسات ذلك السجن الضيق ، سجن الجهل والجور والجود ، وهن اللاتي يأخذن على عواتقهن أشق تبعات الحياة القومية ، أعنى تربية الأبناء وإعدادهم لكي يكونوا مواطنين صالحين .

وإذا كان محمد عبده لم يستطع أن يحقق ذلك الإصلاح الاجتماعي الذي كان يصبو إليه فقد تعهد أحد أصدقائه ومريديه الأخيار : « قاسم أمين » ، ونهض

(١) انظر هنا : « الإمام وتعدد الزوجات » ص ١٩٨

(٢) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٣٤٩ .

بالدعوة إليه في حماسة لا تقدر ، حتى أصبح اسمه علماً على حركة تحرير المرأة في مصر^(١) .

وقد لقي قاسم أمين - كما لقي محمد عبده - أشد المعارضة من المحافظين المتزمطين الذين يعتقدون أن كل تجديد ضرب من الإلحاد والمروق من الدين .

ونظر قاسم أمين في العيوب والآفات التي يرزح المجتمع المصري تحت عبئها ، فوجد أن مرجع ذلك إلى أن نصف الأمة قد انتابه الشلل التام في الحياة الاجتماعية ، شلل سببه الجهل والتأخر اللذان قيدت بهما المرأة عندنا . وحرص قاسم أمين على أن يبين أن الإسلام ، خلافاً للوم الشائع ، لم ينظر إلى المرأة نظرة مهانة أو زراية ، بل رفع من قدرها وأعلى من شأنها . وإذا كانت المرأة قد عانت شيئاً من المظالم في المجتمع الإسلامي ، فليس الإسلام في بساطته الأولى بمستول عن ذلك ، وإنما المسانون في العهود الأخيرة هم وحدهم المستولون^(٢) .

وخلاصة الإصلاح الذي أراده قاسم أمين للمرأة المصرية أمران : يتصل الأول بالعبادات أو العرف الذي تعامل المرأة بمقتضاه وينظر به إلى تعليمها وتربيتها . والثاني نداء إلى رجال الدين أن يراعوا مقتضيات العصر الحديث ومطالبه ، وأن يتحرزوا في تطبيقهم لقوانين الشريعة من فهم النصوص على ظواهرها^(٣) .

على أن تربية المرأة تربية تهيئها لأن تشغل مكاناً لائقاً في المجتمع المصري يراها قاسم أمين واجباً وطنياً فضلاً عن كونها فرضاً شرعياً : فقد ذهب استقلال مصر وطمع فيها الغربيون . ولم يكن أمام المصريين من سبيل لمقاومة الغاصبين

(١) انظر : أحمد خاكي : « قاسم أمين » (مجموعة « أعلام الإسلام » القاهرة سنة ١٩٤٤) .

(٢) قاسم أمين : « المصريون » (بالفرنسية) القاهرة سنة ١٨٩٤ ص ١١٩ ، ١٣٣ .

(٣) قاسم أمين : « تحرير المرأة » الطبعة الثالثة ص ١٨٦ - ١٩٢

إلا إذا استمسكوا من الداخل بتربية قومية جديدة ، وليس من سبيل إلى تربية الأمة حتى تربي المرأة كما يربي الرجل ، لتخلق الجيل الجديد .

لم يكن لصوت قاسم أمين صدى عال في حياته . ولكن هذا الصوت سرعان ما جلب في الحياة الاجتماعية المصرية ، وأخذت الدعوة إلى نهضة المرأة تشغل مكانها البارز على صفحات المجلات والجرائد والكتب ، فجاهرت « باحثة البادية » بالدعوة إلى ذلك ، وشرعت في تأليف كتاب عن « حقوق النساء »^(١) . وآمن رجال الفكر أن نهضة البلاد مرهونة بتقدم المرأة وتمكينها من المشاركة في شؤون المجتمع بأوفر نصيب . وظهرت جريدة « السفور » التي ألحّت على ضرورة تثقيف النساء وتحريرهن . وهكذا شاهدنا المرأة المصرية سنة ١٩١٩ في طليعة الثوار تنادي بأعلى صوتها بحق وطنها في الحرية والاستقلال .

٣ - المدرسة السياسية : سمير زغلول :

أما المدرسة السياسية التي تنتمي إلى الأستاذ الإمام فقد تحدث عنها اللورد « كرومر » - وقد كان بحكم مركزه السياسي على بينة من دخائل الأحزاب السياسية - فقال في تقريره الذي أذاعه سنة ١٩٠٦ ، بعد انقضاء عام على وفاة الأستاذ الإمام : « إلى جانب أولئك الذين كانوا يجعلون الوطنية حرفة لهم ، هنالك فريق من المصريين ، يزيد عددهم عاماً بعد عام ، ولم ينوّه بهم الناس إلا قليلاً : هؤلاء أنصار الشيخ محمد عبده . إنهم لا يقلون وطنية عن غيرهم ممن ينتمون إلى مدرسة تختلف عنهم في مذهب النظر ومنهج العمل ...^(٢) لقد تبيّنت

(١) لا ووست : « تطور الحالة الاجتماعية للمرأة المسلمة في مصر » في مجلة « أفريثيا

الفرنسية » عدد ٣ سنة ١٩٣٥

(٢) يشير اللورد كرومر هنا إلى « الحزب الوطني » الذي تزعمه مصطفى كامل (انظر

مجلة « أبو نضارة » باريس ١٩٠٦ وأيضاً « المنار » م ١٠ ص ٧٧٠ - ٧٧٣) .

(١٤ - الإمام)

من طول اتصالي بهم أن هدفهم إصلاح النظم الإسلامية دون المساس بالدعائم التي تقوم عليها العقيدة . إنهم وطنيون حقيقيون ، بمعنى أنهم يعملون جادين لخدمة إخوانهم في الوطن والدين . على أنهم لا يمتتون بصلة إلى الجامعة الإسلامية ؛ ويجاهدون لإشراك بلادهم في تقدم المدنية الأوروبية . وعندى أن الرجاء العظيم في ازدهار القومية المصرية ، بأقوى معناها وأقربه إلى الواقع ، معقود على أنصار هذه المدرسة «^(١)» .

لقد تحققت نبوءات كرومر حين أصبح على رأس هذه المدرسة أقدم تلاميذ الإمام ، وهو سعد زغلول^(٢) . ولسنا نطمع هنا في سرد تاريخ حياة ذلك النابغة المصري ، وإنما نكتفي بأن نحيل إلى كتاب قيم ظهر منذ سنين خضته به كاتب مصري كبير^(٣) . ونود أن نضيف هنا أن « سعد زغلول » كان التلميذ المقرب للأستاذ الإمام ، وأنه كان معروفاً بصدق نزعتة الوطنية ، وأنه نهج في السياسة المصرية على نهج أستاذه محمد عبده^(٤) .

تولى سعد زغلول وزارة المعارف المصرية سنة ١٩٠٦ ، فاهتم بشؤون التعليم والثقافة على وجه العموم ، وحرص على نشر اللغة العربية ، وتعميمها في المدارس المصرية على وجه الخصوص .

ولما أنشئت « الجمعية التشريعية » في سنة ١٩١٢ تقدم لانتخاباتها في دائرتين ونجح فيهما معاً ، ثم انتخب وكيلاً للجمعية التشريعية ، « فكان وجوده بجانب الأعضاء مؤذناً بروح ديمقراطية جديدة ، وكانت مساجلاته في الجمعية مؤذنة

(١) كرومر : « تقرير عن مصر لسنة ١٩٠٦ » (بالإنجليزية) إبريل سنة ١٩٠٧ ، ص ٧ ؛ انظر أيضاً « محاضر الجلسات » (بالإنجليزية) لندن ١٩٠٨ م ١٠٠ ؛ وأيضاً : ألكساندر : « الحقيقة حول مصر » (بالإنجليزية) لندن ١٩١١ ص ٨١ — ٨٢ .

(٢) انظر : سير ورنالد ستورز : « شرقيات » (بالإنجليزية) لندن ١٩٣٧ ص ٤٤ .

(٣) عباس محمود العقاد : « سعد زغلول » القاهرة سنة ١٩٣٩ .

(٤) انظر عن علاقة سعد زغلول ومحمد عبده : « المنار » م ٣٢ ص ١٨ .

بتطور جديد في الأمة ؛ وكان وجود سعد الوزير القدير في صفوف النواب مؤذناً
الحكومة أن كرسى النيابة والمعارضة ليس أقل شرفاً ولا قدراً من كرسى الوزارة
والحكم ، وأن العهد الذى كانت الحكومة فيه ترى غضاضةً من مجابهتها بخطتها ،
ومناقشتها في تصرفاتها ، والخشية أمام سلطانها ، قد ولى وأدبر ، وأن عليها أن
تحسب للرأى العام حسابه ، وأن تفهم أنها مسؤولة عن تصرفاتها »^(١) .

وقد ظل سعد زغلول يجاهد في ميدان النيابة ، حفاظاً على حقوق الأمة
وكرامتها ، إلى أن انتهت الحرب العالمية الأولى ، وعقدت الهدنة ، فتقدم
الصفوف مطالباً المحتلين المتعطرسين بأن يبروا بوعودهم المتكررة في الجلاء عن
مصر ، ومنادياً المصريين المنقسمين على أنفسهم بأن يكونوا كتلة واحدة ، تعمل
لصالح الوطن دون سواه .

وقاد سعد زغلول ثورة سنة ١٩١٩ ، فوجهها في سبيل الإصلاح والسعى إلى
تحقيق هذه الوحدة ، فلم تثنه أشق العقبات عن بذل الجهود لسد الهوة التى أرادها
المستعمرون ، للفصل بين الأقباط والمسلمين ، وللتفريق بين الإقطاعيين والفلاحين ..
— وبفضل سعد زغلول وشعوره العميق بمصريته ، التفت الشعب المغلوب حول
فكرة واحدة هي فكرة الوطنية ، وآمن بعقيدة راسخة هي الأمة المصرية^(٢) .
وإذا كان سعد قد استحق بمجاهده أن يلقب بلقب « بطل الاستقلال »^(٣)
فقد كانت سيرته مثلاً في الاعتداد بالكرامة الوطنية ، والنضال من أجل
الحرية القومية .

* * *

(١) من حديث إيهى الدين بركات (باشا) نشر في « الأهرام » في ٢٤ أغسطس

سنة ١٩٤٠

(٢) انظر : مصطفى لطفى المنفلوطى : « النظرات » ج ٣ ص ٢١٦

(٣) انظر : أحمد حسن الزيات : « وحي الرسالة » ص ٢٥٣

٣ - المدرسة الديفية : الأحمدي الظواهري :

الأحمدي الظواهري أحد ثلاثة من كبار تلاميذ الأستاذ الإمام ، الذين أسندت إليهم مشيخة الأزهر في النصف الأول من القرن العشرين ، والآخران محمد مصطفى المراغي ، ومصطفى عبد الرازق .

لقد خلف الظواهري أكثر من أثر في مختلف نواحي الفكر الإسلامي ، إبان الثلث الأول من هذا القرن ، وهو العصر الذي نشأ فيه عالمًا أزهرياً شاباً ، ثم عضواً بهيئة كبار العلماء ، فرئيساً لهذه الهيئة عندما صار شيخاً للأزهر سنة ١٩٢٩ . لذلك سأقتصر على ما تجلّى لنا في سيرة الرجل وما تميّز به في جهاده من غيرة على الإسلام بوجه عام ، وغيرة على الأزهر بوجه خاص^(١) .

أما اهتمام الظواهري بالدعوة الإسلامية عامة فيتجلّى في كتابه « العلم والعلماء »^(٢) . وقد ردّد فيه صاحبه تعاليم الإمام في الدعوة إلى إصلاح الأزهر والمطالبة بضرورة تطور التعليم فيه ، وفقاً لحاجات العصر وتقدم المعرفة . فليس بدعاً أن نرى المؤلف - وهو تلميذ الأستاذ الإمام^(٣) - يحاول « الجمع بين وجهة النظر الإسلامية والإحساس بفائدة ما يأتي من مصادر أخرى » ، كما قال عنه المستشرق « زاكس » ، وأن يدعو المسلمين إلى أن يأخذوا لا عن الغرب فحسب ، بل عن الصين واليابان أيضاً ، كما يلح على وجوب تطهير الإسلام من الخزعبلات والعوائق التي تقوم في سبيله^(٤) . وفي هذا الكتاب نجد الظواهري يوسع دائرة دعوته الإصلاحية ،

(١) انظر : مقالا لنا عن « الشيخ الظواهري » نشر في « الأهرام » بتاريخ ١٣ مايو سنة ١٩٤٩

(٢) الطبعة الأولى ، طنطا سنة ١٩٠٤ ، الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٥٥

(٣) المؤلف نفسه يذكر الأستاذ الإمام صراحة ، ويدعو الأزهرين إلى ترسم خطاه . « العلم والعلماء » الطبعة الثانية ١٩٥٥ ص ٢٧ ، ٤٣ ، ١٣٦ ، ٢٥١ ()

(٤) انظر مقال « الأزهر » في « موسوعة الإسلام » (النسخة الفرنسية) في باب المراجع .

متجاوزاً الحدود المصرية ، نازعاً إلى إصلاح أشمل وأخطر بالقياس إلى ما كان معروفاً في ذلك الحين : فقد مذّبصره إلى العالم الإسلامي بأسره ، ودعا إلى عقد مؤتمر إسلامي عام يلتئم كل سنة في إحدى عواصم البلاد الإسلامية ، ليتشاور فيه مندوبو تلك البلاد في أحوال المسلمين ، وما ينبغي عمله لجمع كلمتهم وبث روح التعاون بينهم^(١) .

ويجدر هنا أن ننوه عن سبق الظواهري إلى إيفاد البعوث المصرية إلى بلاد الصين والحبشة والكونغو وغيرها ، لنشر الإسلام وتمكين تعاليمه في نفوس الناس هناك . وقد كان يرى « أن أفضل ما تنفق فيه أوقاف المسلمين الخيرية هو هذا الباب ، فهو أقرب إلى مقاصد الواقفين »^(٢) .

ومن هذا القبيل سعيه إلى استحضار بعوث من تلك البلاد إلى مصر لتتلقى تعاليم الإسلام في الأزهر ، فيكون أعضاؤها بعد عودتهم رسل الهداية في بلادهم . وقد كتب إليه بهذا الصدد « محمد شاه كوجين » العالم الصيني بالأزهر بتاريخ ٣ مايو سنة ١٩٣٣ يقول : « لقد شملت الطلاب الصينيين من أول وجودهم بمصر بعناية عظيمة كان لها أعظم أثر في تشجيعهم وكال اتجاههم نحو الغرض الذي قدموا من أجله . ولا تزال هذه العناية تتجلى من حين لآخر ، وكان من أثرها تقرير فضيلتكم إنشاء رواق للصينيين بالأزهر . . . وسيكون أعظم مظهر لشكرنا لفضيلتكم كال الاجتهاد الذي به نبليغ رضاكم ، وتحقيق أمل مسلمي الصين في هذه البعثة »^(٣) .

(١) راجع « العلم والعلماء » القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٤٨ — في يونيو سنة ١٩٢٦ دعا الملك عبد العزيز بن سعود إلى عقد المؤتمر الإسلامي في مكة ؛ فاستطاع الشيخ الظواهري وهو رئيس وفد مصر في المؤتمر — أن يكون واسطة العقد بين المؤتمرين ، وأن يكون رسول سلام وتوفيق بين المتنازعين في موضوع الحرية المذهبية في أرض الحجاز (« تقرير عن أعمال مندوبي مصر في مؤتمر مكة الإسلامي » محفوظ بوزارة الخارجية المصرية) .

(٢) نثر الدين الأحمدي الظواهري : « السياسة والأزهر » القاهرة سنة ١٩٤٥ ص ٣٠٢

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٠٤ — ٣٠٥

وفي سبيل نشر الدعوة الاسلامية أنشأ الظواهري مجلة « نور الإسلام » التي أطلق عليها فيما بعد اسم « مجلة الأزهر »^(١). ولهذا الغاية أيضاً ، وسعيًا إلى جمع كلمة المسلمين فيما وراء البحار ، وجه الشيخ إلى مسلمي جاوة وما جاورها منشوراً يدعوهم فيه إلى حسم ما شجر بينهم من خلاف ديني^(٢).

وفي سنة ١٩٣٠ - في عهد مشيخة الظواهري - أعيد تنظيم الأزهر ، فأنشئت الكليات الأزهرية الثلاث : كلية اللغة العربية ، وكلية الشريعة ، وكلية أصول الدين . وفي سنة ١٩٣٣ صدر في عهده أيضاً نظام التخصص ، وغيّرت مناهج التعليم ، لكي تتماشى مع التقدم العلمي الحديث . وبذلك دخلت الأزهر دراسات لم يكن للأزهريين عهد بها من قبل ، كاللغات الأجنبية ، من شرقية وغربية ، والاقتصاد السياسي ، والقانون الدولي الخاص ، وأصول القوانين ، ووسائل الدعوة الدينية ، والخطابة والإلقاء والمناظرة ، وعلم النفس ، والتربية^(٣).

* * *

٤ - المدرسة الفلسفية : مصطفى عبد الرزاق :

ينتسب مصطفى عبد الرزاق إلى أسرة مصرية عريقة اشتهر كثير من أبنائها بنبوغهم وسعة علمهم وسمو أخلاقهم ، ومشاركتهم مشاركة فعلية في خدمة القضية الوطنية .

وقد تلقى الشيخ مصطفى دروسه في الأزهر ، ونال شهادة العالمية سنة ١٩٠٨ . ثم سافر إلى فرنسا والتحق بجامعة لها ، وأتم تعليمه فيها ، وعاد إلى مصر سنة ١٩١٥ . بعد أن نال حظاً موفوراً من الثقافة الغربية ، فاختر سكرتيراً عاماً للأزهر ، ثم

(١) محمود أبو العيون : « الجامع الأزهر » القاهرة ١٩٤٩ ص ١١٥ .

(٢) نضر الدين الأحمدى الظواهري : « السياسة والأزهر » ص ٣٢٠ .

(٣) محمود أبو العيون : « الجامع الأزهر » ص ٥٠ .

مفتشاً في المحاكم الشرعية ، ثم أستاذاً للفلسفة الإسلامية في « الجامعة المصرية » سنة ١٩٢٥ ، ثم وزيراً للأوقاف مرتين ، واختير أخيراً شيخاً للأزهر ، وتوفي في فبراير سنة ١٩٤٧^(١) .

كان مصطفى عبد الرازق من خاصة تلاميذ الإمام محمد عبده وأقربهم إليه بروحه وعقليته^(٢) . فقد « جمع بين القديم والحديث ، والإسلامي وغير الإسلامي ، والشرقي والغربي ، ثم تمثل كل أولئك في قلبه الكبير وعقله الراجح ، وخرج به إلى الناس في صورة لا عهد لهم بها من قبل : صورة هي من صنع مصطفى عبد الرازق نفسه »^(٣) . وظل الرجل وفياً لروح أستاذه حريصاً على تطبيق تعاليمه : فلم تفته فرصة إلا اتهمزها للكتابة في الصحف عن سيرة الإمام وآثاره ووجهته في الإصلاح ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فألقى عنه سلسلة من المحاضرات في جامعة الشعب ، كما ترجم إلى الفرنسية « رسالة التوحيد » . وفوق هذا كله جاهد مصطفى عبد الرازق بقلمه ولسانه وحياته العملية ، لخدمة الدعوة الإصلاحية ، ونشر الحرية الفكرية التي نهض بها الأستاذ الإمام^(٤) .

* * *

أحب أن أدع لغيري ممن لم يعرفوا مصطفى عبد الرازق كما عرفته ، أن يبحثوا عن فلسفته في كتبه ومؤلفاته . أما أنا فقد تتلمذت عليه أكثر من عشرين عاماً ، فأحبته وشرفني هو بحبه واصطفاني ، وكان لي أباً روحياً ، وكان بي حفيماً . فإعلى الآن إلا أن أنظر إلى صورته وسيرته ، وهما ماثلتان أمامي دائماً ، وما على إلا أن

(١) انظر ما قيل عنه في الاحتفال بالذكرى السابعة لوفاته (« الأهرام » ٢٣/٢/١٩٥٤) .

(٢) انظر : على سائى النشار : « نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام » القاهرة ١٩٥٤

(تصدير) .

(٣) أبو العلا عفيفي : « مامات من خلف سيرة كسيرته » مقال في مجلة « الثقافة »

٤ مارس ١٩٤٧ ص ٣

(٤) عثمان أمين : « أستاذي » مقال في مجلة « الشرق الجديد » يونيو ١٩٤٥

أستعيد خلاصة أحاديث دارت بينه وبينى ، لأقتبس منها فلسفة كاملة جميلة بذاتها لا تحتاج إلى محسنات^(١) .

كان أستاذنا يعتقد أن هنالك شيئاً هو فوق العلم وفوق الفن ، وهذا الشيء هو ما يطلق عليه اسم « الأخلاق » . وقد كان الفلاسفة الرواقيون - يسمونه « فن الحياة » ، وهو أعلى الفنون : لأن موضوعه هو الجمال بمعناه الصحيح ، أى جمال الروح .

وكان يرى أن الأخلاق ينبغى أن تكون فناً للحياة ، أى أن ترسم قاسدة ثابتة لسلوك الشخص مع نفسه وبإزاء الله والناس ، بمعنى أن يكون للإنسان فى حياته موقف مقرر وخطة مرسومة ، حتى لا تتجاذبه الأهواء والانفعالات . فإذا بلغ الإنسان هذه المرتبة كان حكيماً ؛ وآية الحكمة هى ما يلزم سلوك الإنسان من ثبات واستقرار . لكن هذا الثبات — فيما يرى الأستاذ — يجب أن يكون فى فعل الخير . وليس الخير هو ما يطلبه جمهور الناس عادةً من اللذات أو المال أو الصيت ، إنما الخير ، الذى هو عنده جمال الروح ، هو الحب والسماحة ، والسلام .

وكان أستاذنا يقول إن بناء المجتمع يجب أن يقوم على الأريحية والإيثار ، أى على الشعور بأننا جميعاً أسرة واحدة متصافية متأزرة متعاطفة ، أصلها واحد ومصيرها واحد . وكان يقول إن علاج أمراضنا الاجتماعية يتطلب إصلاحاً أخلاقياً يكفل الانسجام والائتلاف بين طبقات الأمة ، ويوجه النفوس إلى الخير المفظون فيها ، ويخلص القلوب من أدران الحقد والأنانية . ومن أجل هذا أراد أن يتجه نظام التربية الحديثة إلى تقوية شعور التعاطف والتحاب بين أفراد الإنسانية .

ولعل خير ما نلخص به فلسفة مصطفى عبد الرازق الأخلاقية كلمة أستاذه

(١) عثمان أمين : « رسالة مصطفى عبد الرازق » مقال فى « الأهرام » ١٥/٢/١٩٥٣

محمد عبده : إن الحب في عالم الإنسان كالجذبة العامة في العالم الكبير : فهو الذي
يمسك المجتمع ويصونه من البوار^(١) :

فإذا استلهمت النفس البشرية هذه الفلسفة الأخلاقية عرفت أنها لم تولد
لتفنى بعد حياة قصيرة على هذه الأرض ، ولكنها «هبطت إلينا من المخل الأرفع»
كما عبّر ابن سينا ، وجاءت من اللامتناهى ، فهي لا تقنع بما دونه مثوى ومآباً .
إنها قبس من نور الله ، فإلى الله مرجعها في دار الخلود .

إن نعمة هذه الفلسفة نعمة عميقة ، هادئة ، دقيقة . إنها نعمة علوية قد تخطت
خدود المكان والزمان ، وأتلفت مع النعمة الكونية الكبرى التي هي نعمة سخاء
وصفاء . وهل هناك أسخى من أن يمارس الأستاذ فلسفته تلك وأن يعيش عليها ؟
وهل هناك أصفى من أن يعلم الناس بسيرته ومثاله أن المحرك الطبيعي للإنسان إنما
هو الأريحية والإحسان ؟

وبعد فقد كان مصطفى عبد الرازق « صاحب رسالة من أجل الرسالات »
هي رسالة التوفيق بين القديم والجديد ، وبين الشرق والغرب . وقد أعدها
إعداداً قل أن يُعد مثله رجل آخر ، واستطاع أن يحسن أداءها بحمته وذوقه
وتسامحه^(٢) .

ولقد ذكر الفارابي في بعض كتبه أن الذي سبيله أن يشرع في النظر الفلسفي
« ينبغي أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية ، وهي أن يكون جيد الفهم
والتصور ، ثم أن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله والغدل وأهله ، غير جموح ولا

(١) عثمان أمين : « صوت الأستاذ الإمام » مقال في مجلة « منبر الإسلام » عدد

أغسطس ١٩٤٨ ص ٥٨ ، ٥٩

(٢) من كلمة للدكتور إبراهيم مذكور في الاحتفال بالذكرى السابعة لوفاة الشيخ مصطفى

عبد الرازق (« الأهرام » ٢٣/٢/١٩٥٤)

لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ؛ تهون عليه .
بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس
عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر
الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الصواب . . . وأن يكون
صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها ، متمسكا بالأفعال الفاضلة التي في ملته ،
غير غلٍ بكلها أو بمعظمها »^(١) .

وما نظننا مسرفين حين نلاحظ أن هذه الفضائل النادرة التي جعلها « المعلم
الثاني » صفات للفيلسوف الكامل ، قد تحققت في أجلى صورها عند أستاذنا
مصطفى عبد الرازق . وإذا كان محمد عبده قد استحق أن يكرمه تلاميذه وسريده
فوصفوه بصفة « الأستاذ الإمام » فقد استحق مصطفى عبد الرازق من جميع من
عرفوه أن يلقبوه باللقب الذي ارتضاه الفارابي ، وهو « الفيلسوف الكامل » .

(١) الفارابي : « تحصيل السعادة » طبع الهندس ٥٠٤

الفصل الثاني

مدرسة الإمام في العالم الإسلامي

وقفنا في الفصل السابق على جانب من أشعة الأستاذ الإمام في مصر . وسنرى الآن أن نفوذه الروحي في سائر بلاد العالم الإسلامي لا يقل عمقا عن نفوذه في القطر المصري . ذلك أن البذرة التي بذرها المصلح المصري في يلاذه « قد نمت وأينعت وازدهر نبتها وامتد فرعها إلى أقطار أخرى دانية ونائية ؛ فبادرت ديار الإسلام إلى جنى الثمرات التي طابت ودنت قلوبها في مصر »^(١) .

في سوريا :

ويلوح أن سوريا أكثر بلاد الشرق الأدنى تأثرا بالأستاذ الإمام . فمنذ مقامه في بيروت إبان نفيه ، استطاع أن يجذب إليه عددا كبيرا من الأصدقاء والمريدين من إخواننا السوريين . ونذكر منهم على سبيل المثال لا على سبيل الحصر نخبة من أهل الفضل والحجى كشكيب أرسلان^(٢) ، ورشيد رضا ، وعبد القادر المغربي^(٣) ، وكرد علي ، وجمال الدين القاسمي ، وعبد القادر البيطار ، وعبد الحميد الزهراوي^(٤) ، ومحمد زاهد الكوثري^(٥) ، وعبد القادر الترماني^(٦) .

(١) انظر : كفاير : مقال في « وجهة الإسلام » (بالإنجليزية) ص ١٧٠

(٢) انظر : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ، ص ٣٩٩ . . .

(٣) انظر : عبد القادر المغربي : « البينات » المكتبة السلفية القاهرة ١٣٤٤ الجزء

الثاني ص ١١ (مقدمة رشيد رضا)

(٤) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٢ ص ٦٢٥ — ٦٢٦

(٥) انظر شروحه على كتاب ابن الجوزي : « دفع شبهات التشبيه » دمشق ١٣٤٥ ص ١٥٧ :

(٦) قام الشيخ الترماني بتدريس تفسير القرآن للأستاذ الإمام بمدرسة الرحمانية =

ويحمل بنا هنا أن نبوه تنويرها خاصاً عن جهود تلميذ سورى اقترن اسمه في بلاد الإسلام باسم الأستاذ الإمام ، ذلك هو السيد رشيد رضا .
ورشيد رضا ، صاحب « المنار » ومؤلف « تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده » سورى الأصل ، ولد في قرية القلمون بطرابلس الشام . وقد قال الأمير شكيب أرسلان إن السيد رشيد قد رغب منذ حداثة في الجدة ، وراقب نفسه في حياته الخاصة ، فغذاها بالعلم وحلاها بالأخلاق . وأدرك بصدق فراسته أن العصر الذي يستقبله عصر إصلاح وإيقاظ ، وأن الإسلام بحاجة إلى من يقوم بهذا الدور . وكان يعلم أن بطل هذا المضمار هما السيد جمال الدين الأفغانى وتلميذه الأستاذ الإمام محمد عبده . فتطلعت نفسه إلى ترسم خطاهما ، وخصوصاً بعد أن قرأ مجلة « العروة الوثقى » التي كانا يصدرانها في باريس سنة ١٨٨٤^(١) .

وقد تحدث السيد رشيد عن الأثر الذي تركته في نفسه مقالات « العروة الوثقى » ، فقال إنها كانت السبب في توجيه حياته وجهة جديدة : كان قبل هذا قد مال إلى التصوف ، واشتغل بالعبادة وأخذ النفس بالتقشف والمجاهدة ، ثم أخذ يعلم القرآن للعامة من أهل قريته ، ويبين ما جاء فيه من آيات الترهيب والإنذار ، مغلباً الخوف على الرجاء ، والزهد في الدنيا على القصد والاعتدال فيها . وكان أكثر ما يشغل باله صحة العقيدة وصحة العبادة . وإذا خطر بباله الإصلاح فإنما كان لذلك صبغة محلية ضيقة . فلما قرأ « العروة الوثقى » تغير كل ذلك : فدعوتها إلى إصلاح الإسلام في جملة ، وإلى استعادة مجده وسلطانه واسترداد ما ذهب من دوله وممالكه — جعلته يضع نصب عينيه مثلاً أعلى وبعثت فيه آمالاً جديدة^(٢) .

== في حلب (بخطاب خاص أرسله إلى في مارس ١٩٢٩ وأنا في باريس)

(١) شكيب أرسلان : « السيد رشيد رضا أو إضاء أربعين سنة » القاهرة ١٩٣٧

(٢) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٨٤ — ٨٥ . انظر أيضاً :

تشارلز آدمس : « الإسلام والتجديد في مصر » (بالإنجليزية) خصوصاً ص ١٧٦ — ٢٠٤

وكذلك : هنري لاووبست : « المذاهب الاجتماعية والسياسية لابن تيمية » (بالفرنسية)

القاهرة ١٩٣٩ ص ٥٥٧ — ٥٧٥ .

وهو يقول : « فلما توفى جمال الدين ، واشتهر أن السياسة الحنيدية هي التي تقضت عليه ، ضاقت على الممليكة العثمانية بما رحبت ، وعزمت على الهجرة إلى مصر ، للاتصال بوارث علمه وحكمته ، الأستاذ الإمام ، لتلقى الحكمة منه والوقوف على رأيه ونتائج اختباره في الإصلاح الإسلامي »^(١) .

قصد رشيد رضا إلى مصر سنة ١٨٩٧ ، فاتصل بالشيخ محمد عبده ، وتلمذ عليه ولازمه كظله ، أو كما يفعل المريدون مع شيوخهم من أهل الطريق ؛ وازدادت روابط الود بينهما على الأيام وثوقاً . فلما مات الأستاذ الإمام سنة ١٩٠٥ ظل رشيد رضا مخلصاً لأستاذه ، يعمل على إحياء ذكره ونشر تعاليمه أكثر من ربع قرن من الزمان .

وأراد رشيد رضا أن يحيى سنة « العروة الوثقى » ، فأسس مجلة « المنار »^(٢) في مارس سنة ١٨٩٨ ولم يكن الإقبال عليها مشجعاً أول الأمر ، ولكنها استطاعت أن تثبت أقدامها ، بفضل معاونة الأستاذ الإمام الذي نشر فيها بعض رسائله في الدفاع عن الإسلام ، كما هيأ لها بدروسه في تفسير القرآن أساساً اعتمدت عليه في نشر « تفسير المنار »^(٣) . وقد نشرت المجلة مقالات لكثيرين من أنصار الإصلاح في البلاد الإسلامية الأخرى : نشر فيها الكواكبي كتابه « أم القرى » الذي بسط فيه فكرة مؤتمر إسلامي عام ينعقد في مكة لمناسبة الحج ، لدراسة وجوه الإصلاح اللازمة لبلاد الإسلام . وظهرت في « المنار » أيضاً مقالات وفصول مختلفة في تاريخ العقائد ، وفي الإصلاح والتربية ، بقلم جمال القاسمي وشكري الألوسي وغيرها .

(١) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٨٤ — ٨٥ .

(٢) « المنار » ١٣١٥ « مجلة علمية أدبية تهذيبية ملية إخبارية » تصدر في كل شهرين عربي مرتين .

(٣) راجع : جوميه : « تفسير المنار للقرآن » (بالفرنسية) باريس ١٩٥٤

وقد كان الغرض الذى رعى إليه « المنار » فى الجملة عين ما عملت له « العروة الوثقى » : نشر الإصلاحات الاجتماعية والدينية والاقتصادية ، وإقامة الدليل على أن الإسلام ، من حيث هو نظام دينى ، ملائم لمطالب العصر الحديث ، وأن الشريعة أداة عملية صالحة للحكم ، ثم القضاء على الخرافات والاعتقادات الدخيلة فى الإسلام ، ومحاربة التعاليم الضالة والتأويلات المفسدة للعقائد ، ومحو الأفكار الشائعة عن القضاء والقدر ، ومحاربة التعصب لمذهب من المذاهب ، وما دخل على العقائد من بدع الاعتقاد فى الأولياء وضلالات أصحاب الطرق الصوفية ، ثم الحض على التسامح والتآلف بين الفرق المختلفة ، وترقية الثقافة العامة ، وإصلاح كتب التدريس ومناهج التعليم^(١) .

كل هذا يجرى فى الطريق الذى رسمه محمد عبده ، وكأن رشيد رضا فى هذا إنما يتم التجديد الحر الذى بدأه أستاذه المصرى . لكن يبدو أن رشيد رضا « كان يزداد محافظة كلما تزايد الأثر الغربى فى الفكر الشرقى » ، كما قال بعض المستشرقين^(٢) .

وهناك مواقف حاد فيها التلميذ عن طريق أستاذه : ذلك أن المصلح المصرى كان بشهادة « كرومر » نفسه « رجلاً وطنياً مصرياً أصيلاً »^(٣) . ومعلوم أن الأستاذ الإمام قد أدى دوراً هاماً فى يقظة الروح الوطنية المصرية لا سبيل إلى إنكاره . لكن رشيد رضا لم يكن قومياً فى تفكيره^(٤) . وكان يذود بحماسة دافقة عن الدعوة إلى تقوية جامعة الإسلام ، بحيث تصبح البلاد الإسلامية جميعاً أمة واحدة لا أثر فيها للقوميات ؛ بل كان يرى فى فكرة « القومية » مبدأ غريباً

(١) « المنار » م ١ ص ١١ - ١٢ وأيضاً : « المنار » م ٣ ص ٧١٨ - ١٩

(٢) هنرى لاووست : « المذاهب الاجتماعية والسياسية لابن تيمية » ص ٦٢

(٣) كرومر : « مصر سنة ١٩٠٦ » (تقرير سنوى) .

(٤) « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٢٩

عن الإسلام^(١). هذا إلى أنه وقف موقف المعارضة من تقدم نزعات التجديد في الأدب المصري الحديث^(٢)؛ وكان ممن استنكروا كتاب علي عبد الرازق في « الإسلام وأصول الحكم » ومؤلف طه حسين في « الشعر الجاهلي » ، وهما وصمهما بالخروج عن الدين^(٣). وعندنا أن رشيد رضا بموقفه هذا قد انحرف انحرافاً ظاهراً عن سبيل الأستاذ الإمام . ومهما يكن الأمر فنحن نلاحظ اليوم أن نزعة التجديد الديني والمدني التي نستشعر آثارها عند فريق كبير من المؤلفين المعاصرين^(٤) — والتي هي قطعاً ثمرة من ثمرات الحرية الفكرية ، التي ارتفع بها صوت الأستاذ الإمام — قد تغلبت على نزعات المحافظة والتضييق التي سيطرت على فكر رشيد رضا في سني نشاطه الأخيرة^(٥).

* * *

في تركيا :

أما في تركيا فقد كتب إلى الأستاذ « محمد شرف الدين » مدير المعهد الإسلامي بكلية الآداب بجامعة استنبول ، يقول بأنه قام بتدريس مذهب الإمام كما هو مبين في « رسالة التوحيد » ، وترجم الفصل الذي كتبه الإمام عن مسألة زيد وزينب وصلتهما بالنبي عليه السلام ، وهي المسألة التي كثر الجدل حولها بين المسلمين والمستشرقين^(٦).

(١) لاووست : « المذاهب الاجتماعية ... » ص ٦٦ .

(٢) « النار » م ٢٣ ص ٤٣٥ — ٤٤١ وأيضاً : لاووست : « المذاهب الاجتماعية ... » ص ٦٢ .

(٣) « النار » م ٢٦ ص ٢٣٠ .

(٤) مثل خالد محمد خالد ، ومحمد خلف الله ، وعبد الحميد بنخيت .

(٥) قارن : لاووست : « المذاهب الاجتماعية ... » ص ٧٥ .

(٦) انظر : « النار » م ٣ ص ٣٦٠ . وكذلك تفسير الفاتحة ص ١٤٦ .

وقد ظهرت الترجمة التركية في مجلة « صراط مستقيم » م ٣ ص ١٠٤ ، ١١٨ -

ويقرر السيد أحمد محي الدين في كتابه عن « تطور الثقافة في تركيا الحديثة » أن قسما من مؤلفات الأستاذ الإمام قد ترجمه إلى اللغة التركية « محمد عاكف » الشاعر الإسلامي المشهور ، ويعتقد محي الدين نفسه بقيام صلات وثيقة بين تعاليم المصلح المصري وأفكار المصلحين في تركيا الحديثة^(١).

ويرى الأستاذ « شرف الدين » أن محمد عاكف قد استوحى في تفسيره للقرآن ، مذهب الأستاذ الإمام . وهو يورد لذلك أمثلة كثيرة من تفسيره لآيات قرآنية عديدة ، ظهرت في مجلة « سبيل الرشاد » التركية^(٢).

وقد تفضل الأستاذ شرف الدين فأرسل إلى قائمة طويلة بمقالات محمد عبده ومؤلفاته التي ترجمها محمد عاكف إلى اللغة التركية ونشرها في مجلة « سراط مستقيم » بين عامي ١٣٢٦ و ١٣٣٧ من الهجرة^(٣).

* * *

في إفريقيا الشمالية :

وقد كان للأستاذ الإمام أثر ظاهر في إفريقيا الشمالية بفضل مجلة « المنار »^(٤). وفي صيف سنة ١٩٠٣ أراد الأستاذ الإمام ، إبّان عودته من أوروبا ، أن يقف بنفسه على أحوال المسلمين في إفريقيا الشمالية ، فقام برحلة إلى الجزائر وتونس^(٥).

(١) أحمد محي الدين : « الحركة الثقافية في تركيا » الحديثة (بالألمانية) ليزر ج. ١٩٢١ ص ٦٤ (نقلا عن أدمس : « الإسلام والتجديد في مصر » ص ١٠١) .

(٢) « سبيل الرشاد » استنبول ١٣٣٠ هـ (الأعداد من ١ إلى ٨) .

(٣) هذه القائمة مستمدة في جانب كبير منها من فصل من كتاب الأستاذ شرف الدين عنوانه : « محمد عاكف ، حياته وأعماله » (بالتركية) استنبول مطبعة معرفاسه ١٩٣٨ .

(٤) « تاريخ » ج ١ ص ٨٧٢ .

(٥) انظر عن انطباعات رحلة الأستاذ الإمام في هذه الأقطار : بانث : « مذكراتي »

ج ٢ ص ٧٩ ، ٨٠ .

وقد اكتشف هنالك ، كما ذكر كاتب مقال في جريدة « الطان » الفرنسية^(١) ، وجود حزب إصلاحى ينتمى إليه^(٢) .

ونستطيع أن نذكر من أنصار تجديد الإمام فى الجزائر الشيخ « محمد بن الخوجه » ، وهو مؤلف كتب إسلامية عديدة^(٣) ، وكذلك الشيخ « عبد الحليم بن سماية »^(٤) .

وقد كان للنقد الذى وجهه محمد عبده إلى علماء المسلمين ، متهماً إياهم بأنهم هم وحدهم المسئولون عما وصل إليه العالم الإسلامى من ضعف وركود ، وقع شديد وصدى قوى فى الجزائر بوجه خاص^(٥) . ويرى « هنرى لاووست » أن هذا النقد قد ساعد على تأسيس حزب العلماء المصلحين بالجزائر^(٦) .

أما فى سراكش فيرى « لاووست » أن من الممكن أن ننسب إلى حركة محمد عبده التجديدية الفضل فى « المشروع الجديد للإصلاحات المراكشية » الذى نشر فى ملحق مجلة « أفريقيا الفرنسية » عدد يناير ١٩٣٨^(٧) .

* * *

فى إيران :

ومن تلاميذ الأستاذ الإمام فى إيران الكاتب الفارسى « زكاء الملك »^(٨)

(١) راجع : « مجلة مصر الدولية » (بالفرنسية) القاهرة يوليه ١٩٠٥ م ١٩٣

(٢) « المنار » م ١١ ص ٧٤١

(٣) انظر تقریظه لتفسير الإمام لسورة العصر (« المنار » م ٦ ص ٩١٧) .

(٤) انظر قصيدة طويلة له عن محمد عبده (« المنار » م ٦ ص ٩١٨) .

(٥) راجع : لاووست : « الخلافة فى مذهب رشيد رضا » (بالفرنسية) بيروت

١٩٣٨ ص ٢٧٧ هامش رقم ٢٦

(٦) قارن : دبيريه : « مصلح معاصر فى الجزائر » فى مجلة « أفريقيا الفرنسية »

(بالفرنسية) مارس ١٩٣٣

(٧) هنرى لاووست : « الخلافة فى مذهب رشيد رضا » ص ٢٥٥ .

(٨) اسمه الأصلى « ميرزا محمد حسين خان » ، ولد سنة ١٢٥٥ هـ وتوفى سنة ١٣٢٥

فى طهران .

محرر مجلة « ترييت » الفارسية التي تصدر في طهران . وقد قامت بين زكاه الملك وبين محمد عبده صلات فكرية وثيقة ؛ ولم تنقطع الرسائل بينهما . وكان الأستاذ الإمام لا يفوته أن يطالع مجلة « ترييت » التي كان يعتبرها كبرى صحف إيران . وقد شاهد « ميرزا محمد قزويني » بنفسه عند زكاه الملك مؤلفات الإمام مهداة إليه . وقد أثنى زكاه الملك على محمد عبده ، فقال : « من سراکش إلى الصين ، ومن تركستان إلى اليمن والسودان ، كان الأستاذ الإمام محمد عبده هو العالم الصادق الوحيد في الإسلام كله . وهو وحده الذي نفذ إلى روح الإسلام وعرف كيف يطبق مبادئه مراعيًا مطالب عصرنا . إن الله قد بعث نبينا من أجل أن يكون رجالاً على غراره . وإذا استطاع العلماء أن يجعلوا من أنفسهم رجالاً مثل محمد عبده لبلغ الإسلام غاية قوته ، ولارتقى المسلمون في المدنية وأدركوا السعادة . وإذا كان المسلمون على عكس هذا بتمسكهم بتقليد ضيق الأفق ، يظلون متملقين كما هو حالهم اليوم بالمعنى الظاهر للتقاليد وبنص فتاوى أسلافهم ، ففي هذا فناء الإسلام »^(١) .

* * *

في الهند :

وقد عرف مذهب محمد عبده في الشرق الإسلامي الأوسط والأقصى ، وامتد في حياته إلى بلاد الهند ؛ ويكفي لتقدير ذلك أن تتصفح المجلدات الأولى من مجلة « المنار » . وقد تلقى الإمام كثيراً من الرسائل من الهنود المسلمين^(٢) ، يستفتونه في مسائل دينية شقّ عليهم فهمها على حقيقتها . ومن المعلوم أن « رسالة التوحيد »

(١) خطاب ميرزا محمد قزويني إلى رشيد رضا ، كتب بعد وفاة زكاه الملك (« المنار » ١٠ م ص ٩٥٣ — ٩٥٤) .

(٢) بعض هذه الرسائل يدل على مدى النفوذ العظيم الذي بلغه محمد عبده خارج بلاده (« تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٢ ص ٥١٩ — ٥٢٠) .

ترجمت منذ زمن طويل إلى اللغة الأوردية ، وأصبح للكتاب قيمته كمصدر من المصادر الدينية الرئيسية ؛ وهو اليوم يشغل مكانه بين الكتب التي تدرس في جامعة عليكرة (أليجار) وفي مدارس إسلامية أخرى في الهند وباكستان^(١) .

* * *

في أندونيسيا :

قبل الحرب العالمية الأولى ، ألقى المستشرق الهولندي « سنوك هيرجروبنج » سلسلة محاضرات عن الإسلام والسياسة الهولندية ؛ فوجه النظر إلى أن مسلمي الهند الهولندية يخضعون في عقائدهم وعاداتهم وأعمالهم لنفوذ مصر وحضرموت^(٢) . ويبدو أن الحركة الإصلاحية التي قادها الأستاذ الإمام قد بلغت جزر الهند الشرقية ، بفضل انتشار مجلة « المنار » هناك^(٣) . ويعتقد رشيد رضا أن الحركة المصرية قد أثمرت في الملايو ، واستوحى أهل تلك البلاد مبادئ محمد عبده ، فبدأوا يؤسسون المدارس الإسلامية في « بتايا » و « فاليمباج » و « سوراياي » و « كورسي » ، لتدريس اللغة العربية والعلوم الدينية إلى جانب العلوم الأخرى^(٤) . ولقد كتب أحد المستشرقين منوهاً بنفوذ « المنار » في هذا الضمار ، فقال : « أولئك الذين استقبلوا ضوء المنار في مصر قد أصبحوا ، بعد عودتهم إلى بلادهم ، « منارات » صغيرة ، فرأوا الإسلام في صورة جديدة ، لم يَعدْ رمزاً للجمود والخمود ، بل أضفى كائناً حياً تتمثل فيه المعاني الجديدة والمعاني الخالدة جميعاً »^(٥) .

(١) انظر : مقدمة رشيد رضا لرسالة التوحيد ، ص ك .

(٢) انظر : « مجلة العالم الإسلامي » (بالفرنسية) باريس ١٩١١ م ١٤ في مواضع متفرقة .

(٣) « المنار » م ٢ ص ٨٧٢

(٤) « المنار » م ٨

(٥) انظر مقال « برج » في « وجهة الإسلام » (بالإنجليزية) ص ٢٢٦ بع .

ويذكر « كريم »^(١) أن ترجمة تفسير محمد عبده قد نشرت في الملايو . وحاولت « الجمعية المحمدية » في جاوة أن تنشر الإسلام ، مسترشدةً بالصورة التي رسمها له الإمام المصري ، وإن لم تكشف عن هذا في صراحة . ومهما يكن الأمر فقد ظلت جمهرة الشعب متمسكةً بالعقائد القديمة المحافظة وشنت على قادة التجديد حرباً لا هوادة فيها ؛ كما أن بعض السنين من العرب خاصة صُتُّوا جام غضبهم على المجددين ، فوصفهم بأنهم من الوهابيين ، وهي صفة أطلقت في مصر على أنصار محمد عبده في بعض الأحيان^(٢) .

إن أثر الأستاذ الإمام في العالم الإسلامي أثر لا نزاع فيه : فإنه بنقده اللاذع للمذاهب السياسية القائمة على العنف والهوى ، وبحملته على رجال الدين الجامدين المتزمطين ، وبدعوته الحارة إلى إصلاح الحياة الإسلامية الاجتماعية ، بهذا كله كان الإمام أول موجه لحركات التجديد التي لا تزال إلى يومنا هذا تزداد على الأيام نمواً وازدهاراً .

(١) راجع : تشارلز آدمس : « الإسلام والتجديد في مصر » (بالإنجليزية) ص ١٠٢

(٢) انظر : جولدتسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامي » (بالألمانية) ص ٣٣٦ ؛

لاووست : « الخلافة في مذهب رشيد رضا » ص ٢٥٥

خاتمة

محمد عبده من أبرز شخصيات التاريخ الإسلامى الحديث . وليس فى مصر من يجهل اسم « الأستاذ الإمام » الذى أصبح لقباً له وعلماً عليه فى ديار الإسلام . ولكن يبدو لنا مع ذلك أن هذا الرائد للفكر المصرى لم يعرفه قومه كما ينبغى أن يعرفوه ، ولم يلق إنصافاً من معاصريه . فمنذ أكثر من نصف قرن من الزمان ، دفعت الأحتقاد الشخصية أو الخصومات الحزبية بعض الناس إلى أن يرسموا للإمام صوراً شوهاء تارة مطموسة السمات تارة أخرى ؛ وهى فى الأغلب صورٌ إذا ارتضاها الغرض أو الخيال أنكرتها الحقيقة التاريخية . هذا إلى أن أكثر ما شاع فى مصر عن هذا الرجل العظيم قد تنوّل على سبيل التقليد السلبى والنظر السطحي دون فحص ولا تمحيص ، فجاء مشوّشاً لم يرتّب وفجأ لم ينضج ؛ وكانت نتيجة ذلك كله أن ذاعت عنه أقوال هى أشبه بالعملة الجارية والرواسم أو « الكليشيهات » السائرة ، وفشت عن أفكاره مزاعم باطلة وتأويلات واهية ، تنقضها آثاره وتنكرها حياته نكراً مبيناً .

ولما كان قصدنا أن نضع الإمام فى المكان اللائق به ، وأن نقدر فكره حق قدره ، فقد حاولنا الانتفاع بمختلف المصادر التى وصلت إلينا عنه أو عن أهل عصره . وإذا كانت مؤلفات الإمام المعروفة توقفتنا على جوانب من حياة الفيلسوف والمصلح وعالم الدين ، فإن رسائله ودروسه وأحاديثه — وتحت يدنا من ذلك شيء كثير غير معروف — تكشف لنا عن الرجل فى عقليته وعبقريته ؛ وهذا ما يجعل لها فى نظرنا أهمية خاصة وقيمة أعلى : فإن المذهب الفلسفى الصادق ليس نسقاً نظرياً قائماً على المجردات ، وإنما هو فى صميمه عمل أخلاقى أو قطعة من حياة ، وله من القيمة بقدر ما فيه من صاحبه ، وبقدر ما نفتح فيه من روحه .

لقد كانت دراسة الفلسفة عند محمد عبده كشفًا حَقًّا . وقد عبّر هذا الشاب الأزهرى عن نشوة ساذجة صادقة حين فتحت له محبةُ الفلاسفة المسلمين ، لأول مرة ، آفاقًا حجبتهَا إلى ذلك الحين لعنات الجاهلين والجامدين . وإن في إحاطتنا العاجلة بسيرة محمد عبده ما يكفي للدلالة على مدى عقليته ، ويثبت أن ذهنه لم يكن جدليًا صرفًا ولا تأمليًا محضًا : لم يكن عالمًا حبيس مكتبه ، ولا صوفيًا منعزلًا عن العالم ، ولا خياليًا يسبح في أحلامه ، بل كان خبيرًا بأحوال الناس وظروف الحياة . وكان قادرًا دائمًا على أن ينظر بروح التسامح والود في آراء غيره مهما يكن بينها وبين آرائه من تباعد واختلاف . على أن الرجل كان في ميدان المعرفة النظرية طُلعة لا يرتوى له غليل : كان بصيرًا بمذاهب الفلسفة اليونانية وتراثها في الفكر الإسلامى ، خبيرًا بمختلف أنحاء النظر في الفلسفة الغربية الحديثة . وقد زودته دراساته في الأدب والتاريخ والاجتماع بفيض من الأمثلة والشواهد كانت خير ذخيرة له في بسط آرائه الفلسفية والدينية .

ولا ريب إن للأستاذ الإمام فضلًا كبيرًا على الفكر الإسلامى الحديث : ففي وقت كان كل استدلال يخلق في أجواز المجردات بسلسلة من الحجج العقلية أو النصوص النقلية ، استطاع هو أن يوسع المجال التقليدى المألوف عند أهل الجدل وعلماء الدين من أسلافه ومعاصريه ، فاهتم بالعلوم الكونية اهتمامه بالعلوم الإنسانية ، وعنى بجميع أوجه النشاط الروحى عند الشرقيين والغربيين ، وخصَّ العلماء الحقيقيين منهم بأوفر اعتبار وتكريم ؛ وإذ كان تفكيره إيجابيًا عميقًا ، فقد عرف كيف يربط ، برباط محكم وثيق ، بين المنطق والأخلاق والدين ، في مذهب حى ، قادر على أن يمدَّ المجتمع المصرى بوعى رفيع ، وأن يهْدَى المجتمعات الإنسانية أيضًا إلى الطريق القويم .

.. تقول بعض الجهال على الأستاذ الإمام بأنه ذلك « الفيلسوف » أو ذلك

« الناقد المتحرر » الذي لأبد يُخفى وراء حملته الإصلاحية خطة آئمة لهدم الدين وتقويض أركانه^(١). والواقع أن محمد عبده كان قد نظر إلى الدين ، على نحو ما كان يتصوره المتشدقون باسمه ، فوجده غلاً للنفس وقيداً للعقول والأبدان ؛ فما كان أسرع الجامدين من العوام والأشياخ المنعزلين في إغلاق باب الاجتهاد ، وتكفير من لا يرى رأيهم ، والمناداة بالويل والثبور لمن يخطر له أن يتزيا بغير زيهم ، أو أن يأكل من غير طعامهم ! وهاله الأمر فأراد أن يبسط العقيدة الدينية ، وأن ينحوبها منحى عقلياً ، وأن يخلصها مما علق بها من شوائب مادية . وأذاع أفكاراً جديدة وأعلن آراءً مستنيرة تخالف الآراء الشائعة في البيئة الأزهرية الجامدة . وقد علم الله وعلم المستنيرون المخلصون أن الأستاذ الإمام لم يكن ينبغي من فلسفته تلك إلا استنهاض العالم الإسلامي الذي قضى عليه بالعجز والعقم ، نتيجة تحبط المحترفين من رجال الدين والحكام السياسيين في الفكرة التي عرضوها على الغربيين عن مطامح الأمة الإسلامية وأمانيتها .

ومن جهة أخرى نجد الصورة التي ارتسمت في أذهان الجمهور عن محمد عبده المصلح المجدد ، الدائد عن الإسلام ، والداعى إلى جامعة إسلامية ، قد حجبته عنهم جانب الطرافة في شخصية المفكر ، فلم يلتفتوا إلى أن الرجل كان فيلسوفاً بأسمى

(١) من قبيل هذه المفتريات المفرضة ما قرأه في كتيب حقير لأحد مأجوري الحديو عباس ، لم يرزق كاتبه من الشجاعة ما يمكنه من أن يكشف عن اسمه وشخصيته ، بل اكتفى بأن نشر وريقات تافهات جعل عنوانها : « كشف الأستار في ترجمة حياة الشيخ الفشار ، تأليف الحرة إلى لسانها خارج لبرة ، خادمة الوطن والدين وغيورة على المسلمين ، البست المصونة والجوهرية المكنونة حمارة منيتي » . قال المؤلف الذي يكفى عن نفسه « بحمارة منيتي » في صفحة ٣ : « وحيث أن الأمر خطير والموقف حرج ، وصاحبنا (يقصد الأستاذ الإمام) في سلك الفلاسفة مندرج ، جاءت الست الحمارة بترجمة حياته ومماته ... » ،

ويغلب على ظني أن مسود هذه الوريقات العامة البذيئة هو عينه مسود وريقات أخرى كريمة نصرها بعنوان : « تحذير الأمم من كلب العجم » كلها طعن وقبح وتهجم رخيص ، على « السيد جمال الدين الأفغانى » . لا لشيء إلا لأنه اشتغل بالفلسفة ! والثورة على الملوك !

معانى الكلمة وأصدقها : إذ وضع لهداية العمل مذهبا خصباً واسعاً ، واتخذ من أغلب المسائل الفلسفية موقفاً لا تعوزه الأصالة ولا الاستقلال ، وكان له ، فوق هذا كله ، مزاج الفيلسوف الذى يميل إلى التأمل والروية فيما يعرض له من الأمور ، وينتجى الآراء المألوفة المشهورة إذا لم يكن لها سند من العقل ، ولا يستسلم لحكم « الأمر الواقع » الذى يُذعن له الناس فى الشرق أكثر مما يذنبى ، بل كان يسلك الطريق الفلسفى القويم ، ذلك الطريق الأفلاطونى العريق الذى جدده ديكارت « أبو الفلسفة الحديثة » ، ونعنى به النظر إلى الأشياء بعين الروح ، وإخضاع العالم لشرعة العقل

غير أن أروع ما تتجلى عليه صورة الأستاذ الإمام — فى نظرنا — حين نرى الفيلسوف وعالم الدين يتعاونان فى شخصه تعاوناً لم يتهياً لنا من قبل مدى قرون عديدة ، وحين يلوح لنا فكره موقفاً بين طرفين جرت العادة أن يراها المفكرون متعارضين ، وهما المذهب العقلى والمذهب العملى .

فمن ناحية كان الإمام يميل إلى المذهب العقلى الديكارتى ، واتجاهه الصريح فى توخى الأفكار الواضحة المتميزة التى ليس فيها غموض ولا إبهام : وقد أثبت المفكر المصرى أن هذا الميل عنده لم يكن مجرد وهم أو كلام لا أثر له : فسواء فى تعاليمه العامة أو فى رسائله الخاصة ، وسواء فى دروسه فى المنطق أو دروسه فى تفسير القرآن ، وفى اصطناعه منهج الشك ، واستعانتة بروح النقد ؛ وأخيراً فى احترامه للعلم المحض المضبوط — استطاع أن يشارك فى إمداد المذهب العقلى بحافز جديد لم يكن يتيسر لهذا المذهب فى مصر بدون جهوده الموفقة .

ومن ناحية أخرى كشف الإمام ، فيما أثر عنه من فكر وعمل ، عن نزعات « برجاطيقية » عميقة ، لا بالمعنى الذى جرى عليه الناس عامة فى تفسير هذا المذهب ، على أنه نفعية غليظة تقف من الميثافيزيقا موقف العداء ، ولكن بمعنى

أن المذهب البرجماتي يطرح التجريدات المدرسية ، والاستنباطات الملتوية ،
ويعنى عنايةً متصلة بما هو حي ، واقعي ، إنساني : فكان أكبر اهتمام الفيلسوف
المصلح هو الاتجاه نحو العمل الإنساني الفعّال في الأنظمة المختلفة التي تتناول الحياة
الروحية للمجتمع الإنساني في ذلك الحين .

وبهذه النظرة العقلية العملية معاً ، عارض محمد عبده ما كان سائداً في زمانه
عن العلم والمعرفة ، فأعلن في قوة أن المعرفة يجب أن ترسم الغاية للعمل ، وأن قيمة
الفلسفة تتمثل في قدرتها على هداية سلوكنا في الحياة . لكن المعرفة التي يهتدى
بها العمل هي معرفة مستمدة من التجربة . وعلى هذا المعنى يجب أن نفهم التمييز
الذي وضعه محمد عبده بين « العلم » وبين « الحفظ »^(١) ؛ لأنه « لا شيء من
العلم يعد صحيحاً إلا العلم الذي يهدي إلى العمل ، وهو ذلك العلم المتمكن في النفس ،
الذي تصدر عنه الآثار مطابقة له » ؛ أما ما دون ذلك فهو « حفظ » لا علم . وكل
من اعتقد شيئاً ولم يقف على سره ، ولم ينفذ إلى باطنه ، فهو عبارة عن
خيالات تزول بمجرد الشبهة . وعلى قول الأمير شكيب أرسلان ، كان الأستاذ الإمام
يقصد بالحفظ نوع الدراسات التي كان الأزهريون ينفقون فيها الشطر الأكبر من
أعمارهم دون طائل^(٢) . على أننا نعلم أن حملة محمد عبده على علماء زمانه قد أساء
تفسيرها أولئك الذين كانوا يرون في جرأة الفيلسوف المصلح وفي نشاطه الخصب
فضحاً صارخاً لخلوهم ، وسلاحاً ماضياً يودي بسلطانهم الذي كسبوه في
غفلة الزمن^(٣) .

عارض محمد عبده ، بتصوره العقلي البرجماتي ، التصورات السائدة عن

(١) انظر : « البصائر النصيرية » تعليق محمد عبده ، ص ١٣٠ — ١٣١

(٢) انظر : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٢١٢ — ٢١٤ وانظر كذلك

« المنار » م ٤ ص ٢٠٧

(٣) انظر : ملخص حديث محمد عبده مع شيخ الأزهر ، الذي نشر في « المؤيد » ،

وأعيد نشره في « المنار » م ٤ ص ٤٠١ — ٤١١

المعرفة في زمانه ، واستطاع بذلك أن يشارك مشاركة قوية في تحرير الفكر الإسلامي من الآلية المدرسية و « الروتين » الضيق ، وقد كانا متغلغلين في البيئة الأزهرية تغلغلاً شديداً . ولا بأس في هذا الصدد من أن نلاحظ قرابة بين وجهة نظر الفيلسوف المصري ، ووجهة نظر فيلسوف إنجليزي معاصر ، هو « شيلر » : فكلاهما سخر من الرطانة المستغلقة ، والحذقة المتصلفة ، والفهاة الثقيلة ، التي قد يفاخر بها بعض المشتغلين بجمع المعلومات من غير تمييز ، أولئك الذين يسمون أنفسهم « علماء » ، وهم يبعدون عن الحياة النابضة وعن التجربة الحقيقية ، ولا يصلون مع ذلك إلا إلى إخماد ملكة الحكم السديد ، وإفساد الفطرة الصريحة ، كما قال « ديكارت »^(١) .

محمد عبده فيلسوف عصرى حقاً ، إذا راعينا الاتجاهات العامة لفكره . وهو شديد القرب منا ، من حيث إنه يعبر عن طبيعة يسودها الشعور الأخلاقي ، ومن حيث إنه يجعل لذلك الشعور سبقاً على الجدل المدرسي والمباحثات الكلامية . وإذا استثنينا الغزالي ، لم نجد من بين فلاسفة الإسلام أحداً قبله أوتي استعداداً نفسياً كهذا . فبدلاً من ذلك الإيمان المسرف بقدرة العقل وقضايا الذهن — ذلك الإيمان الذي نلاحظه عند ابن سينا مثلاً — نجد عند محمد عبده اتجاهات هو أدنى إلى أن يكون إنسانياً : فهو لا يغترف من معين الجدل إلا بقدر واعتدال ، لأنه هو أيضاً كان يرى أن « روح الرياضة » وحدها لا تكفي ، ولا غنى لنا عما كان « يسكال » يسميه « روح الدقة » .

على أن الأستاذ الإمام لم يكن من « القطعيين » ، لافي الفلسفة ولا في الدين : فبينما كان ابن سينا — ذلك المشائى الإسلامى الكبير — يلتزم جانباً واحداً من الحقيقة يناصره ، ويذود عنه ، كان محمد عبده على نقضه ، قليل الثقة بالمذاهب

(١) قارن أيضاً : ديكارت : « المقال في المنهج » القسم الأول ؛ وراجع : عثمان أمين : « ديكارت » الطبعة الثالثة ١٩٥٣ س ٢٤٥

المغلقة ، يريد أن يمدّ بصره إلى ما يمكن أن يسمى حقيقة « مفتوحة » — بتعبير برجسون — وبالتالي حقيقة أوسع وأشمل . من أجل هذا بدت لنا نظرات الإمام فلسفةً ضافية ، تنطوي على عناصر القوة والمرونة معاً ، وترحب بما لا نهاية له من إمكانيات المستقبل . فإذا كان ابن سينا يروقنا بمذهب محبوبك محكم التأليف ، فمحمد عبده يعجبنا ولاشك بما أظهر من روح الاتزان ، والشعور الأخلاقي ، والنزعة الإنسانية ، وما إلى ذلك من المعاني التي تتجلى ، بصورة رائعة ، فيما خلف لنا من فكر وعمل .

هل محمد عبده أقرب إلى الغزالي ؟ نعم من حيث نزعاته الأخلاقية بوجه عام . ولكنه ، - خلافاً للغزالي ، لم يكن من المتشككين : إن له بعد ثقةً في العقل وآثاره ؛ إذ للعقل عنده نصيب كبير في الأخلاق وفي الدين نفسه . ولكنه مع ذلك لم يكن من الغالين في تقدير قيمة العقل ؛ فلم يتشدد ، ولم يتورط فيما تورط فيه غيره من « قطعية » وإثبات وتقرير . ويبدو لنا أن الأستاذ الإمام قد حقق آخر الأمر ذلك التأليف الذي طال انتظاره في الفلسفة الإسلامية ، وهو الجمع بين فلسفتي ابن سينا والغزالي .

من أجل ذلك كان الرجل خليقاً أن يحيا بيننا بفكره الملهم لأعماله ، وبذلك الأثر الذي طبعته روحه المخلّدة ، لا في تلاميذه المباشرين فحسب ، بل في عدد من المفكرين الذين لم يروه ، ولكنهم عرفوه بآثاره فقدروه وأحبّوه . استطاع الأستاذ الإمام ، بما أذاع من تعاليم خصبة قوية ، أن يدعم مبدأ الاجتهاد العيني ، وأن يحمل لواء الحرية الفكرية ، وأن يرفع مرتبة القيم الروحية ، وأن يؤدي للعقل ما ينبغي له من احترام . واستطاع أن يؤيد أمام بطش القوة ، حقوق الضمير ومطالب الأخلاق ؛ واستطاع بعنايته الدائمة بالآ يفصل الفكر عن العمل ، ولا العلم عن الدين ، أن يعود بالفلسفة الإسلامية إلى أحسن تقاليدها ، وأن يفتح لها في الشرق والغرب آفاقاً بعيدة .

فإذا أضفنا إلى نصيب الإمام في بعث الفكر الإسلامى على العموم، وما ساهم به في إصلاح المجتمع المصرى على الخصوص؛ وإذا عرفنا إلهام روحه الإنسانى، ذلك الإلهام المؤلف من محبة الحق والخير والجمال، صبح لنا أن نقول إن شخصية الرجل وآراءه جديرة أن تُهدى إلى الناس ليتأملوها وليهتدوا بهديها في هذا الزمان .
ومن ذا الذى هو أولى بأن يُقدم إلى الشبيبة الناهضة المتطلعة إلى الكمال، من رجل عبّر أجمل تعبير عن يقظة الوعي القومى، وسما في الوقت نفسه إلى أعلى مراتب الإنسانية؟^(١) رجل لم يدخر جهداً في أداء الرسالة الإنسانية الصحيحة، فدعا إلى تحرير العقول من سيطرة الخرافات، وإطلاق النفوس من أسر الشهوات؛ وشرع في بناء جيل جديد يدرك قيمة العلم في خوض معركة الحياة، ويفهم وظيفة الدين في العمل على إسماع المجتمع .

(١) وخلق بنا أن نسجل بهذا الصدد قرابة وثيقة بين موقف فيلسوفنا المصرى محمد عبده وبين موقف الفيلسوف الألمانى « فشته » : فكلاهما قد شدد النكير على نزوات الأثرة السائدة في عصره، وكلاهما أراد « أن يحرر الوطن من السيطرة الأجنبية، وأن يكفل له مكاناً مرموقاً في موكب الأمم الحية ودوراً فعالاً في مصير الإنسانية » (انظر : فشته : « نداءات إلى الأمة الألمانية » ترجمة فرلسية بقلم ليون فيليب، باريس، مكتبة دولاجراف، مقدمة ص ٦؛ وانظر النداء العاشر على الخصوص) .

من آثار الاستاذ الإمام

نورد في هذا الباب فصلاً ومقتطفات مما كتب الأستاذ الإمام في أغراض شتى ومواضع متفرقة أكثرها غير معروف ، وكلها تدل عنده على تغلغل الشعور القومي والروح الإنساني .

١ - إيقاظ الوعي لمقاومة الاستعمار

فيما يلي فقرات مما كتب محمد عبده في « العروة الوثقى » بعدد الأول الصادر في باريس في ١٣ مارس سنة ١٨٨٤ أي بعد سنتين من الاحتلال الإنجليزي لمصر :

قد خفيت مذاهب الطامعين أزماناً ثم ظهرت ، وأوغل الأقوياء من الأمم في سيرهم بالضعفاء حتى أذهلهم عن أنفسهم ، وبلغوا بهم من الضيم حداً لا تحتمله النفوس البشرية . وذهب قوم إلى ما يسوله الوهم ، فظنوا أن القوة الآلية وإن قل عملها يدوم لها السلطان على الكثرة العددية وإن اتفقت آحادها ، بل زعموا أنه يمكن استهلاك الجمل الغفير في النزر اليسير ؛ وهو زعم يأباه القياس ، بل يبطله البرهان : فإن تقلبات الحوادث في الأزمان البعيدة والقريبة ناطقة بأنه إن ساغ أن عشيرة قليلة العدد فنيت في سواد أمة عظيمة ونسيت تلك العشيرة اسمها ونسبتها ، لم يجز في زمن من الأزمان إتحاء أمة تماثلها في العدد ، وإن بلغت القوة أقصى ما يمثله الخيال . . .

« إن النفوس البشرية ، وإن بلغت من فساد الطبع والعادة ما بلغت ، إذا كثرت عديدها تحت جامعة معروفة ، لا تحتمل الضيم إلا إلى حد يدخل تحت الطاقة . فإذا تجاوز الاستطاعة عادت النفوس إلى قواها ، والتمست خلاصها ؛ ولن تعدم عند الطلب رشاداً . .

« إن مجاوزة الحد في الاعتداء تُنسي الأم ما بينها من الاختلاف في الجنسية .

والمشرب ، فترى الاتحادَ لدفع ما يعتمها من الخطر ، ألزمَ من التحزّب للجنس والمذهب .

« أبعدَ هذا يأخذنا العجب إذا أحسنا حركةً فكرية في أغلب أنحاء المشرق في هذه الأيام ؟ كل يطالب خلاصاً ، وينتجّل لذلك من الوسائل والأسباب ما يصل إليه فكره . وإن العقلاء في أصقاعه يتفكرون في جعل القوى المتفرقة قوةً واحدة ، ويمكن لها القيام بحقوق الكل . . . »

« بلغ الإجحاف بالشرقيين غايته ، وأدرك التغلّب منهم نسكايتّه ، خصوصاً في المسلمين منهم . ولم تبق طبقة من الطبقات إلا وقد مسّها الضر من إفراط الطامعين في أطماعهم ، خصوصاً من جرّاء هذه الحوادث التي بذرت بذورها في الأراضي المصرية من نحو خمس سنوات بأيدي ذوى المطامع فيها . . . »

« الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عموماً . إن مصر تُعتَبَر عندهم من الأراضي المقدسة ، ولها في قلوبهم منزلة لا يحتلها سواها ، نظراً لموقعها من الممالك الإسلامية ، ولأنها باب الحرمين الشريفين : فإن كان هذا الباب أميناً كانت خواطر المسلمين مطمئنة على تلك البقاع ، وإلا اضطربت أفكارهم . . . »

« إن الفجيعة بمصر حركت أشجاناً كانت كامنة ، وسرّى الألم في أرواح المسلمين مريان الاعتقاد في مداركهم ؛ وهم من تذكّار الماضي ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء ، ولا نأمن أن يصير التنفس زفيراً ، بل نفيراً عاماً . . . »

٢ - خائن الوطن

وكتب الشيخ محمد عبده في « العروة الوثقى » أيضاً ، بعد أن ندد بالكثيرين من الشرقيين الذين يخونون أوطانهم ويختارون موالاة الأجنبي ، ويرضون أن يكونوا أعواناً له على امتلاك بلادهم ، قائمين من ذلك بألقاب وأسماء ومظاهر زائلة :

« لسنا نعني بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ، ويسلمها للعدو بضمن بخس — وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس — بل خائن الوطن من يكون سبباً في خطوة يخطوها العدو في أرض الوطن ، بل من يدع قدماً للعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها : ذلك هو الخائن في أى لباس ظهر ، وعلى أى وجه انقلب . . . »

« القادر على فكر يُبديه ، وتذير يأتيه ، لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه ، فهو الخائن . . . ولا عار على أمة قليلة العدد ، ضعيفة القوة ، إذا تغلبت عليها أمة أشد منها قوة وأكثر سواداً وفهرتها بقوة السلاح ؛ وإنما العار الذي لا يمحوه الدهر ، هو أن تسمى الأمة أو أحد رجالها أو طائفة منهم ، لتمكين أيدي العدو من نواصيهم ، إما غفلة عن شئونهم أو رغبة في نفع وقى . . . »

٣ - اتركونا وشأننا

في صيف سنة ١٨٨٤ ، أى عقب الاحتلال الإنجليزي لمصر ، ذهب الشيخ محمد عبده إلى إنجلترا ، للدفاع عن قضية بلاده ، فلقى كثيرين من النواب ورجال السياسة الانجليزية ، وحاول أن يقنعهم بأن الاحتلال منشأ اضطراب الأمن في مصر ، وأن « أول خطوة لوضع أسس السلام في البلاد المصرية هو جلاء العساكر الانجليزية » . وأرسلت جريدة « بال مال جازيت » مندوباً عنها لمقابلة الشيخ المصري ، والتحدث إليه في الشؤون المصرية . ونشرت الجريدة الانجليزية حديثها معه بعددها الصادر بتاريخ ١٧ أغسطس سنة ١٨٨٤ . والحديث طويل (١) ، ولكننا نقتطف منه ما يلي مترجماً إلى العربية :

سأل مندوب الجريدة الشيخ عن رأيه في حال مصر وفي السياسة التي ينبغي اتباعها ، فأجاب الشيخ : « لقد وجه إلى هذا السؤال مرات منذ جئت إلى لندن . وكل انجليزي تقيناه يؤكد لنا أنه يريد الخير لمصر . لكن أين هم رجال السياسة عندكم الذين حاولوا تأييد تصريحاتهم وتأكيدهم ؟ إننا معشر المصريين من أرباب حزب الحرية ، كنا نظن أن الإنجليز يناصرون قضية الحرية ، لكننا لم نعد نعتقد مثل هذه الظنون ، فإن الحقائق أقوى وأبلغ من الكلام . إننا نرى أن انتصاركم للحرية إنما هو انتصار لما فيه مصلحتكم الشخصية ، وأن عطفكم علينا كعطف الذئب على الحمل ! لقد قضيتم على عناصر الخير فينا ، لكي يكون لكم من ذلك حجة للبقاء في بلادنا .

« قال المندوب : هذا ليس بصحيح ، وإن يكن يبدو كذلك : فلا المستر جلادستون ولا واحد من الوزراء الإنجليز يريد شيئاً آخر غير الجلاء عن مصر في أقرب فرصة وعلى أتم وجه .

« فأجاب الشيخ : إذا كان الأمر كذلك فلم لا تغادرون بلادنا في الحال ؟

(١) انظر : عثمان أمين : « محمد عبده » (أعلام الإسلام) القاهرة ١٩٤٤

لقد علمنا الإنجليز شيئاً واحداً ، وهو التضامن في رغبتنا أن نراهم يرحلون عن بلادنا ... حقاً إننا تطاحنا ، وأردنا أن نحطم استبداد حكامنا ... شكونا من الأتراك ، لأنهم أجانب عن وطننا ، ورغبنا لبلادنا إصلاحاً سياسياً وتقدماً يشبه تقدم أوزبا في سبيل الحرية . لكننا نعلم الآن أن هنالك ما هو شر من استبداد الحكام وشر من ظلم الأتراك ؛ وليس في مصر من قد بلغ به الظلم حداً يرجو معه مساعدتكم . وإن لنا إليكم مطلباً واحداً ، وهو أن تتركونا وشأننا ، وأن تغادروا بلادنا فوراً وإلى غير رجعة . . . »

٤ - أسطورة محمد علي

هذا مقال طويل كتبه الأستاذ الإمام في سنة ١٩٠٢ لمناسبة الاحتفال بذكرى مرور مائة سنة على تأسيس محمد علي للدولة المصرية . وقد نشره حينئذ في مجلة « النار » (المجلد الخامس ، الجزء الخامس) بعنوان : « آثار محمد علي في مصر » . وقد أعيد نشر المقال في الجزء الثاني من « تاريخ الأستاذ الإمام » (في المنشآت) التي جمعها السيد رشيد رضا . وسنقتطف من المقال بضع فقرات يصور فيها الناقد الاجتماعي الجريء حالة مصر قبل مجيء محمد علي وبعده ، ويهدم فيها أسطورة أذاعها المنافقون عن مآثر محمد علي وأفضاله على المصريين . قال رحمه الله :

« ما آذى صنع محمد علي ؟ »

« لم يستطع أن يحمي ، ولكن استطاع أن يميت . كان معظم قوة الجيش معه ؛ وكان صاحب حيلة بمقتضى الفطرة ؛ فأخذ يستعين بالجيش وبمن يستميله من الأحزاب على إعدام كل رأس من خصومه ، ثم يعود بقوة الجيش وبمحبز آخر على من كان معه أولاً وأعانه على الخصم الزائل فيمحقه . وهكذا حتى إذا سحقت الأحزاب القوية وجه عنايته إلى رؤساء البيوت الرفيعة ، فلم يدع منها رأساً يستتر فيه ضمير « أنا » . واتخذ من المحافظة على الأمن سبيلاً لجمع السلاح

من الأهلين ، وتسكرر ذلك منه مراراً ، حتى فسد بأس الأهالى ، وزالت ملكة الشجاعة منهم ، وأجهز على ما بقى في البلاد من حياة في أنفس بعض أفرادها ، فلم يُبق في البلاد رأساً يعرف نفسه حتى خلعه من بدنه أو نفاه مع بقية بلده إلى السودان فهلك فيه .

« أخذ يرفع الأسافل ويعليهم في البلاد والقرى ، كأنه كان يحنّ لشبه فيه ورثه عن أصله الكريم ، حتى انحط الكرام وساد اللثام ، ولم يبق في البلاد إلا آلات له يستعملها في جباية الأموال ، وجمع العساكر بأية طريقة ، وعلى أى وجه : فحق بذلك جميع عناصر الحياة الطيبة من رأى وعزيمة واستقلال نفس ، ليصير البلاد المصرية جميعها إقطاعاً واحداً له ولأولاده ، على إثر إقطاعات كثيرة كانت لأمرأه عدة .

« ماذا صنع بعد ذلك ؟

« اشترأت نفسه لأن يكون ملكاً غير تابع للسلطان العثماني ، فجعل من العدة لذلك أن يستعين بالأجانب من الأوربيين : فأوسع لهم في الجمالة ، وزاد لهم في الامتياز ، خارجاً عن حدود المعاهدات المنعقدة بينهم وبين الدولة العثمانية ، حتى صار كل صعلوك منهم لا يملك قوت يومه ملكاً من الملوك في بلادنا يفعل ما يشاء ولا يُسأل عما يفعل ؛ وصغرت نفوس الأهالى بين أيدي الأجانب بقوة الحاكم ، وتمتع الأجنبي بحقوق الوطنى التى حرم منها ، وانقلب الوطنى غريباً في داره ، غير مطمئن في قراره . فاجتمع على سكان البلاد الرسمية ذلآن : ذل ضربته الحكومة الاستبدادية ، وذل سامهم الأجنبي إياه ، ليصل إلى ما يريد مناهم ، غير واقف عند حد أو مردود إلى شريعة . قالوا إنه أطلع نجم العلم في سماء البلاد . نعم عُنى بالطب ، لأجل الجيش والكشف على المجنى عليهم في بعض الأحيان عندما يُراد إيقاع الظلم بمتهم ؛ وبالهندسة لأجل الرى ، حتى يدبر مياه النيل بعض التدبير ، ليستغل إقطاعه الكبير .

« هل تفكر في بناء التربية على قاعدة من الدين أو الأدب ؟ هل خطر في باله أن يجعل للأهالي رأياً في الحكومة في عاصمة البلاد أو أمهات الأقاليم ؟ هل توجهت نفسه لوضع حكومة قانونية منظمة يقام بها الشرع ويستقر العدل ؟

« لم يكن شيء من ذلك ، بل كان رجال الحكومة إما من الأرثوود ، أو الجراكسة ، أو الأرمن المورالية ، أو ما أشبه هذه الأوشاب ، وهم الذين يسميهم بعض الأحداث من أنصاره اليوم « دخلاء » . وكانوا يحكمون بما يهوون ، لا يرجعون إلى شريعة ولا قانون ، وإنما يبتغون مرضاة الأمير ، صاحب الإقطاع الكبير . . .

« أرسل جماعة من طلاب العلم إلى أوربا ليتعلموا فيها . فهل أطلق لهم الحرية أن يثوا في البلاد ما استفادوا ؟ كلا ولكنه استعملهم آلات تصنع له ما يريد ، وليس لها إرادة فيما تصنع . . .

« وُجد كثير من الكتب المترجمة في فنون شتى من التاريخ والفلسفة والأدب . ولكن هذه الكتب أودعت في المخازن من يوم طبعت ، وأغلقت عليها الأبواب إلى أواخر عهد إسماعيل باشا ! فأرادت الحكومة تفريغ المخازن منها ، وتخفيف ثقلها عنها . فنثرتها بين الناس ، فتناول منها من تناول . وهذا يدلنا على أنها ترجمت برغبة الرؤساء من الأوربيين الذين أرادوا نشر آدابهم في البلاد ؛ لكنهم لم ينجحوا ، لأن حكومة محمد علي لم توجد في البلاد قراء ولا منتفعين بتلك الكتب والفنون .

« كانوا يتخطفون تلامذة المدارس من الطرق وأفناء القرى ، كما يتخطفون عساكر الجيش . فهل هذا مما يحبب القوم في العلم ، ويرغبهم في إرسال أولادهم إلى المدارس ؟ لا بل كان يخوفهم من المدرسة كما كان يخيفهم من الجيش !

« حمل الأهالي على الزراعة ، ولكن ليأخذ الغلات . ولذلك كانوا يهربون

من ملك الأطيان ، كما يهرب غيرهم من الهواء الأصفر والموت الأحمر ؛ وقوانين الحكومة لذلك العهد تبشده بذلك .

« يقولون إنه أنشأ المعامل والمصانع . ولكن هل حبَّب إلى المصريين العمل والصناعة حتى يستبقوا تلك المعامل من أنفسهم ؟ وهل أوجد أساتذة يحفظون علوم الصناعة وينشرونها في البلاد ؟ أين هم ؟ ومن كانوا ؟ وأين آثارهم ؟ لا بل بغض إلى المصريين العمل والصناعة ، بتسخيرهم في العمل والاستبداد بثمرته : فكانوا يتربصون يوماً لا يُعاقبون فيه على هجر العمل والمصنع ، لينصرفوا عنه ساخطين عليه ، لا عنين الساعة التي جاءت بهم إليه !

« يقولون إنه أنشأ جيشاً كبيراً فتح به الممالك ودوخ به الملوك ، وأنشأ أسطولاً ضخماً تثقل به ظهور البحار ، وتفتخر به مصر على سائر الأمصار . فهل علم المصريون حبَّ التجند ، وأنشأ فيهم الرغبة في الفتح والغلب ، وحبَّب إليهم الخدمة في الجندية ، وعلمهم الافتخار بها ؟ لا بل علمهم الهروب منها ، وعلم آباء الشبان وأمهاتهم أن ينوخوا عليهم معتقدين أنهم يساقون إلى الموت ، بعد أن كانوا ينتظمون في أحزاب الأسراء ، ويحاربون ولا يبالون بالموت أيام حكم المماليك . وكان من ينتظم في الجندية على عهد محرم مصر لا يخرج منها إلا بالموت ! هل شعر مصري بعظمة أسطوله أو بقوة جيشه ، وهل خطر ببال أحد منهم أن يضيف ذلك إليه بأن يقول : هذا جيشي وأسطولي ، أو جيش بلدي أو أسطوله ؟ كلا لم يكن شيء من ذلك : فقد كان المصري يعدُّ ذلك الجيش وتلك القوة عوناً لظالمه ، فهي قوة خصمه ... فما أثر ذلك في حياة مصر والمصريين إلا أسوأ الأثر : أتركه شر في شر ، لذلك لم تلبث تلك القوة أن تهدمت واندثرت .

« ظهر الأثر العظيم عند ما جاء الإنجليز لإخماد ثورة عرابي . دخل الإنجليز مصر بأسهل مما يدخل به داسر على قوم ، ثم استقروا ، ولم توجد في البلاد نخوة في رأس تُثبت لهم أن في البلاد من يحامى عن استقلالها ؛ وهو ضد ما رأيناه عند

دخول فرنساويين إلى مصر : وبهذا رأينا الفرق بين الحياة الأولى والموت الأخير ...

« لا يستجى بعض الأخداث من أن يقول إن محمد على جعل جدران سلطانه بنية من الدين . أى دين كان دعامة للسلطان محمد على ؟ دين التحصيل ؟ دين الكرباج ؟ دين من لا دين له إلا ما يهواه ويريده ؟ وإلا فليقل لنا أحد من الناس أى عمل من أعماله ظهرت فيه رائحة للدين الإسلامى الجليل ؟ لا يذكرون إلا مسألة الوهابية . وأهل الدين يظنون أن الإغارة فيها كانت على الدين للدين . نعم إن الوهابية غلوا فى بعض المسائل غلوا أنكره عليهم سائر المسلمين . وما كان محمد على يفهم هذا ، ولا سفك دماءهم لإرجاعهم إلى الاعتدال ، وإنما كانت مسألة سياسية محضة ، تبعها جراءة « محمد على » على سلطانه العثمانى ، وكان منه ما كان مما هو معروف

« ولا أظن أن أحداً يرتاب بعد عرض تاريخ محمد على — على بصيرته — أن هذا الرجل كان تاجراً زارعاً ، وحندياً باسلاً ، ومستبداً ماهراً . لكنه كان لمصر قاهراً ، ولحياتها الحقيقية معديماً . وكل ما نراه الآن فيها مما يسمى حياة فهو من أثر غيره . متعنا الله بخيره ، وحمانا من شره . »

٥ - فتوى الأستاذ الإمام

في مسألة العمال وأصحاب الأعمال

في سنة ١٩٠٤ نشر كاتب فرلساوى مقالا موضوعه العمل والعمال في بلاد الجزائر . وجاء في مقاله أن عقدة العقد في المشكلة التي احتدم الخصام حولها بين العمال وأرباب الأموال في العالم الغربي قد استطاعت الشريعة الإسلامية أن تحلها حلا معقولا ، إذ « أوجبت التحكيم بين العامل وصاحب العمل متى قام النزاع بينهما » .

وفي هذه المسألة أراد الكاتب فرح أنطون محرر مجلة « الجامعة » في مصر ، أن يستفتي الأستاذ الإمام رغبة في الوقوف على رأى الشرع الإسلامى ؛ فرد عليه المفتى بكتاب جمع بين الفائدة والطلاوة ، إذ عرض لمسألة علاقة العمال بأصحاب الأعمال ، وموقف الدولة مما قد يقوم بين الفريقين من نزاع : ترى هل واجب الحكومة أن تتدخل لحسم الخلاف وإنصاف المظلوم ، أم تترك الأمر لمجلس التحكيم ؛ يتحاكم إليه طرفا النزاع عند وقوع الخلاف ؟ وفي الحالة الأخيرة هل يكون التحكيم إجبارياً يوجب القانون ، أم اختيارياً يتم باتفاق الخصمين المتنازعين ؟

تلك بعض المشاكل التي أثبتت في الفتوى . وننشر هنا مقتطفات منها سبق أن نشرناها (« الأهرام » ٣ مارس سنة ١٩٤٣) لمناسبة الكلام في مشروع « بقريديج » الإنجليزي وترجمته إلى اللغة العربية . قال الإمام رحمه الله :

« ولا ينبغي على حضرتكم أن التحكيم كما يفهم من لفظه ، يلزم أن يكون باتفاق الخصمين اللذين يريدان أن يُقضى في النزاع بينهما بالتحكيم : فهو اختياري بطبيعته ، ولا يكون إلا فيما هو من حقوق العباد التي يقع التنازع فيها بينهم . ولا يجبر أحد الخصمين على أن يتحاكم إلى من يفصل بينه وبين خصمه إلا إذا كان الترافع إلى محكمة من تلك المحاكم التي تقرها القوانين العامة أو الخاصة . والعامل متى علم الأجرة وزمن العمل ، فهو حر ، إن شاء قبل ، وإن شاء لم يقبل : فهذه هي القواعد العامة المتعلقة بأجرة العمال وتقدير أزمان عملهم ، ولا وجه لاختلاف العامل ورب المال قبل الدخول في العمل . والمعقول أن يكون الاختلاف في الوفاء بالشرط وعدم الوفاء به . والذي يفصل فيه عند ذلك الحاكم أو المحكمون إذا اختار المتنازعان طريقة التحكيم .

« أما الحالة القائمة في أوربا فنشأها أمران : أحدهما اضطراب العامل للعمل ، لأنه لا وسيلة له في المعيشة سواه . وثانيهما مبالغة رب المال في طلب الربح ، لأن توفير المال أصبح من أهم ما يسعى إليه طلابه في تلك البلاد : فالأول يرغب أن يزداد له الأجر وأن ينقص زمن العمل ؛ والثاني يبتغي تقدير الأجر والزمن كما يريد . والأول لا يجد من أرباب المال من يجيبه إلى طلبه ؛ والآخر لا يجد من العمال من يرضى بتقديره . فإذا اتفق العمال على ما يُلبثون به أرباب الأموال إلى موافاة رغبتهم حدث ما يسمى بالاعتصاب ؛ فيتفق العمال على تعطيل الأعمال حتى يلجئوا أرباب الأموال إلى إجابة مطالبهم . ولرب المال أن يصبر حتى يلدغ الجوع عماله ، فيرضوا بما يريد . وللعمال أن يصبروا حتى يضطر الخسران رب المال إلى إجابتهم فيما يطلبون . ولكل منهم أن يتفق مع الآخر في تحكيم محكمين ، يذعن الفريقان لحكمهم بعد استيفاء شرائط التحكيم ، ولا يلزم أحد الفريقين بأن يحكم أحداً أولاً يحكم .

« إنما يوجد في أصول الأحكام الإسلامية أن القيام بالصناعات من فروض الكفاية ، أى يجب على الأمة أن يكون فيها من يقوم بالصناعات الضرورية لقوام المعيشة أو للدفاع عن حوزتها . فإذا تعطلت الصناعات وجب على القائم بأمر الأمة أن يتخذ السبيل إلى إقامتها بما يرفع الضرورة والخرج بين الناس . وكذلك إذا تحكم باعة الأقوات ، ورفعوا أثمنها إلى حد فاحش وجب على الحاكم في كثير من المذاهب الإسلامية أن يضع حداً للأثمان التي تنبأ بها : وهكذا يدخل الحاكم في شؤون الخاصة وأعمالهم ، إذا خشى الضرر العام في شيء من تصرفهم .

« فإذا تعصب العمال في بلد ، وأضربوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه ، وكان ترك العمل يفضي إلى شمول الضرر ، كان للحاكم أن يدخل في الأمر وينظر بما خول له من رعاية المصالح العامة : فإذا وجد

الحق في جانب العمال ، وأن ما يكلفون به من قبل أرباب الأموال مما لا يستطاع عادة ، ألزم أرباب الأموال بالرفق ، سواء كان بالزيادة في الأجرة أو النقص في مدة العمل أو بها جميعاً . وإذا رأى الحق في جانب أرباب الأموال وكان النزق من العمال ، قضى عليهم بالعمل ، كما يقضى على المغالين في ثمن الأقوات بالبيع بالثمن اللائق ، متى ظهر فحش عملهم وظلمهم للعامة .

« هذا ولا يُعرف في الشرع الإسلامي إيجاب التحكيم بين العامل ورب المال ، إلا أن يكون شيء لم نطلع عليه . نعم جاء وجوب التحكيم في كثير من المذاهب الإسلامية في مسألة واحدة ، وهي مسألة الشقاق بين الزوجين إذا رُفِع إلى القاضي ... والأصل في ذلك قوله تعالى في سورة النساء : « وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها . إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما » . فالذي يظهر من لفظ الآية إيجاب التحكيم على أولى الأمر إذا رفع إليهم نزاع بين زوجين ، أو هو إيجاب للتحكيم على من بلغه الأمر من الحاكم أو جماعة المسلمين : فإن الخطاب عام في قوله : « وإن خفتم » للمسلمين ، سواء كانوا أولى أمر أو غيرهم : وذلك لأن الزوجين قد ارتبطا برباط عقد الزواج ، ووجد بينهما من الصلة ما يهتم بالحرص عليه ، ووجد بين أهلها من وشائج القرابة بالمصاهرة ما لا يصح التساهل في توهينه وتقطع ما اتصل به ... وعلى كل حال فإن إيجاب التحكيم في أمر الزوجين معقول : فإن ما يقع بينهما لو لم يصلح بنحو هذه الطريقة أفضى إلى فساد في البيوت بين الأولاد والأقارب . ومثل هذا الفساد مما يسرى وينتشر حتى يؤذى الأمة بتمامها في صلاتها بعضها مع بعض ، كما شوهد ذلك عند إهمال هذا الحكم الجليل من زمن طويل حتى كأنه لم يرد في التنزيل . فإن كان ذلك الكاتب الفرنسي يعنى هذا الأصل ويشير إليه ، ويريد أن يقيس به ما يقع بين العملة ، فذلك رأيه وحده . والسلام » .

٦ - « وصية سياسية »

في مايو سنة ١٩٠٥ ، أمل الأستاذ الإمام ، باللغة الفرنسية ، رسالة طريفة بسط فيها آراءه وآماله في التربية والتعليم ، وأدلى بمقترحاته في إصلاح نظم الإدارة والقضاء في مصر . وفي ديسمبر من تلك السنة نشر المسيو « دو جرقيل » عن مصر الحديثة مؤلفاً ضخماً ، ذيله بوضع رسائل عن شخصيات مصرية كبيرة . ومن بينها هذه الرسالة التي أملاها الأستاذ الإمام قبل وفاته بنحو شهرين . وقد نشرها « دو جرقيل » بعنوان « وصية سياسية للمرحوم محمد عبده مفتي الديار المصرية » . والذي يعنينا هنا من رسالة المصلح المصري إلى المؤلف الفرنسي إنما هو قسمها الأول الذي يتحدث فيه الشيخ عن الشؤون المصرية حديثاً عرض فيه بالنقد لسياسة التعليم التي كانت تتبعها حكومات ذلك العهد ، فنادى ، لأول مرة في مصر ، بمجانبة التعليم ، ومكافحة الأمية ، وإنشاء « جامعة مصرية » تكون مهمتها إعداد بيئة ثقافية عالية ، وإذاعة روح البحث العلمي الخالص . قال ، رحمه الله ، ما ترجمه فيما يلي :

« تنفق الحكومة المصرية على التعليم ٢٠ ألفاً من الجنيهات ، في حين أن ميزانيتها التي تبلغ اثني عشر مليوناً ، تسمح لها بأن تخصص للتعليم ما يزيد على ذلك المبلغ الضئيل . ثم إن الحكومة تزيد المصروفات التي تدفعها العائلات لتعليم أبنائها . وقد سارت الحكومة على زيادة المصروفات المدرسية سيراً مطرداً ، حتى أصبح تعليم الأبناء عبثاً يرهق كواهل الطبقة المتوسطة في الأمة . وإذا استمرت الحكومة على تلك الخطة أصبح التعليم كله ضرباً من الترف لا يستطيعه إلا الموسرون . ومن مبادئ الحاكمين عندنا أن أولاد الفقراء لا حق لهم في التعليم : وهو مبدأ ينادون به جهاراً في أحاديثهم ، وفي كتبهم ، وفي تقاريرهم ... »

« وقد نسلم معهم إلى حد ما بأن رب الأسرة الذي يخصص جزءاً من دخله لتعليم أبنائه يكون في الغالب حريصاً على ألا يضيع عليه ماله ، ويكون معنياً بالإشراف على أبنائه إشرافاً فعلياً ، حتى ينتفعوا بتعليم يؤوده ويكلفه المال الكثير . ولكن القول ، من أجل هذا ، بأن كل تعليم مجاني عقيم ، هو زعم غير مقبول ، ولا تؤيده التجربة : فالواقع أنه منذ عهد محمد علي إلى سنة ١٨٨٢ ،

كاد أن يكون دخول المدارس المصرية مجاناً كله ، ولم تحمل تلك المجانية دون أن تخرج المدارس طائفة من الرجال تعلموا تعليماً صحيحاً ، وأغلبهم ينتمون إلى أفقر طبقة في الأمة . على أن كثيراً من بلاد أوربا قد جعلت التعليم مجاناً ، ولم تجد على نفسها من ذلك ضيراً . ولكن ما عسى أن تنفع تجربة الماضي وأمثلة البلاد الأوربية إذا كان أولو الأمر في حكومة مصر قد ركبوا رؤوسهم ، وأبوا أن يفعلوا إلا بما يلائم هواهم !

« ومن المشاهد المؤلمة المتكررة كل عام أن ترى الآباء والأمهات يطوفون بأبنائهم على وزارة المعارف ، راجين مستعطفين ، متوسلين بإظهار ما هم عليه من رقة الحال ، أو بما يكون قد قدمه أفراد عائلاتهم إلى الدولة من خدمات ، مؤملين بعد ذلك كله أن تلين الشفاعة قلوب الحاكمين ، فيثبوا جموح مبدئهم ولو مرة ، ويقبلوا أبناء الفقراء في المدارس مجاناً . ولكن أولئك الآباء يضطرون آخر الأمر إلى أن يعودوا إلى قراهم خائبين قانطين ساخطين ، لا يدرون ماذا يصنعون بأبنائهم الصغار الأغراء ، الذين بنوا لمستقبلهم قصور الآمال .

« ما العمل ؟ يقول لنا البعض إن في مصر أغنياء يستطيعون أن ينشئوا مدارس مجانية للفقراء . أى والله ، إن بنى وطننا الأغنياء يستطيعون أن يعملوا ذلك وأكثر منه . ولكن مصر ليس فيها بعد محسنون ! ويعوزها على وجه الخصوص المحسنون المستنيرون !

« قد يوجد عندنا من الأغنياء من ينشئون المساجد التي لا ندرى وجه الحاجة إليها ، نظراً إلى كثرة عدد الموجود منها من قبل . ويوجد من الأغنياء من يرصدون جزءاً من أموالهم وقفاً على ولي من الأولياء ! ولكن همه الأفراد عندنا لم تتجه إلى التعليم ، وقد لبث شعبنا حقبة طويلة من الزمان معتمداً على الجماعة في كل شيء .

« فإذا نظرنا الآن إلى التعليم الحكومي من حيث قيمته ، اضطررنا إلى أن

نلاحظ أنه لا يكاد يؤهل رجلاً لممارسة حرفة مستقلة يكسب بها عيشه ؛ ومن المستحيل أن ينهض هذا التعليم بإعداد عالم أو كاتب أو فيلسوف ، فضلاً عن إعداد نابغة . وكل ما لدينا من المدارس التي تمثل التعليم العالي في مصر ، إنما هي مدرسة الحقوق والطب والهندسة . وأما بقية الفروع التي يتألف منها العلم الإنساني فقد ينال المصري منها أحياناً صوراً سطحية في المدارس الإعدادية ، ويكاد يكون من المستحيل أن يتقن منها شيئاً ؛ وهو في الغالب مُكره على أن يجهد نفسه جهلاً تاماً : ذلك شأن علم الاجتماع وفروعه كالتاريخ والأخلاق والاقتصاد ؛ وذلك شأن الفلسفة القديمة والحديثة ، والآداب العربية والأوربية ، والفنون الجميلة أيضاً ، كل ذلك مجهول لا يدرس في مدرسة مصرية .

« ونتيجة ذلك أن في مصر قضاة ومحامين وأطباء ومهندسين ، تتفاوت كفاياتهم في ممارسة مهنتهم . ولكنك لا تجد في الطبقة المتعلمة الرجل الباحث ولا المفكر ولا الفيلسوف ، ولا العالم ؛ لا ترى الرجل ذا العقل الواسع ، والنفس العالية ، والشعور الكريم ، ذلك الذي يرى حياته كلها في مثل أعلى يطعم فيه ويسمو إليه . »
« والخلاصة أن الخطة التي رسمتها الحكومة ، والتي يبدو أنها مصممة على ألا تحيد عنها ، هي تشجيع التعليم المختصر في المدارس الصغيرة التي تسمى « كتاتيب » ، حيث يتعلم الأولاد الكتابة والقراءة بقواعد الحساب الأربع ، ثم شدة التضييق في نشر التعليم الثانوي والتعليم العالي .

« والمصريون مقتنعون أن الذين يدبرون شؤونهم العامة لا يعملون كل ما يستطيعون لرفع المستوى الأخلاقي والثقافي عند الأجيال الجديدة . وهذا الموقف مما يؤسف له من جميع الوجوه : إنه سيخلق في الرأي العام — عاجلاً أو آجلاً — تياراً من التذمر والسخط . ولسنا ندري ما المنفعة التي تعود على الإنجليز من تركهم معتقداً كهذا يرسخ في أذهان الوطنيين ... »

٧ - الصور والتماثيل في نظر الإسلام

ثبت هنا بعض ما دوّنه الأستاذ الإمام ، إبان رحلته إلى أوروبا وجزيرة صقلية .
صيف سنة ١٩٠٢ . فلمناسبة وصفه لدور الآثار في بالرم (عاصمة صقلية) ، بيّن فوائد
الصور والتماثيل وحكم الشرع الإسلامى فيها ، وأنه لا خطر فيها على العقيدة ، ولا مظنة
شرك أو فتنه ، وأن الإسلام أبعد من أن يجرمها بعد ثبوت فوائدها ، لأن هذا الدين
جاء نصيراً للعلم والمدنية الصحيحة ، خبيراً بمطالب الحياة الانسانية الراقية ، فقال :

« لهؤلاء القوم حرص غريب على حفظ الصور المرسومة على الورق والنسيج ،
ويوجد في دار الآثار عند الأم الكبرى ما لا يوجد عند الأم الصغرى كالصقليين
مثلاً ، يحققون تاريخ رسمها واليد التي رسمتها . ولهم تنافس في اقتناء ذلك غريب ،
حتى أن قطعة الواحدة من رسم « روفائيل » مثلاً ربما تساوى مئتين من الآلاف
في بعض المتاحف . . وكذلك الحال في التماثيل . وكلما قدم المتروك من ذلك كان
أغلى قيمة ، وكان القوم عليه أشد حرصاً .

« هل تدري لماذا ؟ إذا كنت تدري السبب في حفظ سلفك للشعر وضبطه
في دواوينه ، والمبالغة في تحريره ، خصوصاً شعر الجاهلية ، وما عنى الأوائل
رحمهم الله بجمعه وترتيبه ، أمكنك أن تعرف السبب في محافظة القوم على هذه
المصنوعات من الرسوم والتماثيل : فإن الرسم ضرب من الشعر الذى يرى ولا يسمع ،
والشعر ضرب من الرسم الذى يسمع ولا يرى .

« إن هذه الرسوم والتماثيل قد حفظت من أحوال الأشخاص في الشئون
المختلفة ، ومن أحوال الجماعات في المواقع المتنوعة ما تستحق به أن تسمى دنوان
الهيئات والأحوال البشرية : يصورون الإنسان أو الحيوان في حال الفرح والرضى
والطمأنينة والتسليم . وهذه المعاني المدرجة في هذه الألفاظ متقاربة ، لا يسهل
عليك تمييز بعضها من بعض ؛ ولسكنك تنظر في رسوم مختلفة فتجد الفرق ظاهراً
باهراً : يصورونه مثلاً في حالة الجزع والفرح ، والخوف والخشية . والجزع والفرح

مختلفان في المعنى ، ولم أجمعهما هنا طمعاً في جمع عينيين في سطر واحد ، بل لأنهما مختلفان حقيقة . ولكنك ربما تعتصر ذهنك لتحديد الفرق بينهما وبين الخوف والخشية ، ولا يسهل عليك أن تعرف متى يكون الفزع ومتى يكون الجزع ، وما الهيئة التي يكون عليها الشخص في هذه الحال أو تلك . وأما إذا نظرت إلى الرسم ، وهو ذلك الشعر الساكت ، فإنك تجد الحقيقة بارزة لك تتمتع بها نفسك ، كما يتلذذ بالنظر فيها حسك . لحفظ هذه الآثار حفظاً للعلم في الحقيقة ، وشكر لصاحب الصنعة على الإبداع فيها .

« ربما تعرض لك مسألة عند قراءة هذا الكلام ، وهي ما حكم هذه الصور في الشريعة الإسلامية ، إذا كان القصد منها ما ذكر من تصوير هيئات البشر في انفعالاتهم النفسية أو أوضاعهم الجثمانية ؟ هل هذا حرام أو جائز أو مكروه أو مندوب أو واجب ؟

« فأقول لك إن الراسم قد رسم ، والفائدة محققة لا نزاع فيها . ومعنى العبادة . وتعظيم التمثال أو الصورة قد نُحى من الأذهان . فإما أن تفهم الحكم من نفسك . بعد ظهور الواقعة ، وإما أن ترفع سؤالاً إلى المفتي وهو يحبك مشافهة . فإذا أوردت عليه حديث : « إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون » أو ما في معناه مما ورد في الصحيح ، فالذي يغلب على ظني أنه سيقول لك إن الحديث جاء في أيام الوثنية ، وكانت الصور تتخذ في ذلك لسبيين : الأول اللهو ، والثاني . التبرك بتمثال من تُرسم صورته من الصالحين . والأول مما يبغضه الدين ، والثاني . مما جاء الإسلام لمحوه ؛ والمصور في الحالين شاغل عن الله أو ممد للإشراك به . فإذا زال هذان العارضان ، وقصدت الفائدة كان تصوير الأشخاص بمنزلة النبات . والشجر في المصنوعات ؛ وقد صُنِعَ ذلك في حواشي المصاحف وأوائل السور ، ولم يمنعه أحد من العلماء ، مع أن الفائدة في نقش المصاحف موضع النزاع .

« وأما فائدة الصور فما لا نزاع فيه على الوجه الذى ذكر . . . ولا يمكنك أن تجيب المقتى بأن الصورة على كل حال مظنة العبادة : فإنى أظن أنه يقول لك إن لسانك أيضاً مظنة الكذب ، فهل يجب ربطه ، مع أنه يجوز أن يصدق ، كما يجوز أن يكذب ؟

« وبالجملة إنه يغلب على ظنى أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرّم وسيلة من أفضل وسائل العلم ، بعد تحقق أنه لا خطر فيها على الدين ، لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل . . . »

٨ - إلى تولستوى

فى سنة ١٩٠١ قامت قيامة الإكليروس الروسى على المصلح الاجتماعى والروائى الكبير « ليون تولستوى » ، وحكمت عليه الكنيسة الاورثوذكسية القيصريّة بالحرمان ، لنشره كتاب « البعث » ، وإنكاره ألوهية المسيح ، مخالفاً بذلك تعاليم الكنيسة الشائعة . فأرسل إليه الأستاذ الإمام هذه الرسالة الجليّة :

« أيها الحكيم الجليل مسيو تولستوى

« لم نحظ بمعرفة شخصك ، ولكننا لم نحرم التعارف مع روحك . سطع علينا نور من أفكارك ، وأشرقت فى آفاقنا شمس من آرائك ، ألقت بين نفوس العقلاء ونفسك .

« هداك الله إلى معرفة سر الفطرة التى فطر الناس عليها ، ووقفك على الغاية التى هدنى البشر إليها ، فأدركت أن الإنسان جاء إلى هذا الوجود لينبت بالعلم ويشعر بالعمل ، ولأن تكون ثمرة تعبك تترسخ به نفسه ، وسعيك يبقى به ويربى جنبه . . . وشعرت بالشقاء الذى نزل بالناس ، لما انصرفوا عن سنة الفطرة ، وبما استعملوا قواهم التى لم يمتجوها إلا ليسعدوا بها — فيما كدر راحتهم وزعزع طمأنينتهم .

« ونظرتَ نظرةً في الدين مرقتَ حجب التكاليد ، ووصلتَ بها إلى حقيقة التوحيد ؛ ورفعتَ صوتك تدعو الناس إلى ما هناك الله إليه ، وتقدمتَ أمامهم بالعمل لتحمل نفوسهم عليه .

« فكما كنتَ بقولك هادياً للعقول ، كنتَ بعملك حائثاً للعزائم والهمم . وكما كانت آراؤك ضياءً يهتدى به الضالون ، كان مثالك في العمل إماماً يقتدى به المسترشدون . وكما كان وجودك توينخاً من الله للأغنياء ، كان مدداً من عنايته للضعفاء والفقراء .

وإن أرفع مجد بلغته ، وأكبر جزاء نلتَه على متابعيك في النصيح والإرشاد . هو هذا الذي سماه الغافلون بالحرمان والإبعاد . فليس ما حصل لك من رؤساء الدين سوى اعتراف منهم أعلنوه للناس أنك لست من القوم الضالين . فاحمد الله على أن فارقوك في أقوالهم ، كما كنت فارقهم في عقائدهم وأعمالهم .

« هذا وإن نفوسنا لشقيقة إلى ما يتجدد من آثار قلمك ، فيما تستقبل من ألام عمرك . وإنا نسأل الله أن يمد في حياتك ، ويحفظ عليك قواك ، ويفتح أبواب القلوب لفهم قولك ، ويسوق النفوس إلى التأسي بك في عملك ، والسلام . »

المراجع

المراجع

١ — مؤلفات محمد عبده :

(١) مؤلفات مطبوعة (بحسب تاريخ تأليفها) :

- ١ — « رسالة الواردات » القاهرة ١٨٧٤ . الطبعة الأولى ضمن : رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » الجزء الثانى ، القاهرة ١٩٠٨ ص ١ — ٢٥ ؛ والطبعة الثانية منفصلة ، القاهرة ، مطبعة المنار ١٩٢٥ .
- ٢ — « حاشية » على شرح الدوائى لكتاب « العقائد العصرية » للإيجى ، القاهرة ١٨٧٦ . الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية ، القاهرة ١٩٠٥ .
- ٣ — « العقيدة المحمدية » القاهرة ١٨٧٧ ؛ الطبعة الأولى مع « رسالة الواردات » ؛ الطبعة الثانية القاهرة ١٩٢٥ .
- ٤ — « العروة الوثقى » باريس ١٨٨٤ . مجموعة مقالات كتبها محمد عبده تحت إشراف جمال الدين الأفغانى ؛ مطبوعة بمطبعة التوفيق ، بيروت ١٩١٠ ؛ الطبعة الثالثة ، بالمطبعة الأهلية ، بيروت ١٩٢٣ مع مقدمة للشيخ مصطفى عبد الرازق .
- ٥ — « حديث سياسى مع مندوب جريدة « بال مال جازيت » لندن عدد ١٧ أغسطس ١٨٨٤ . الحديث منشور كذلك فى كتاب بلنت : « غوردون فى السودان » لندن ١٩١١ — انظر الترجمة العربية للحديث بقلم الدكتور عثمان أمين فى مجلة « الثقافة » عدد ٦ أغسطس ١٩٤٠ .
- ٦ — « شرح كتاب نهج البلاغة » ، الطبعة الأولى ، بيروت ١٨٨٥ . وقد طبع الفرح مرات عديدة فى القاهرة .
- ٧ — الترجمة العربية لرسالة « الرد على الدهريين » للسيد جمال الدين الأفغانى ، مع مقدمة بقلم محمد عبده عن جمال الدين ، الطبعة الأولى بيروت سنة ١٨٨٦ . وقد أعيد طبع هذه الرسالة مرات كثيرة . وقد ظهرت الطبعة الأخيرة لناشرها السيد محمد فؤاد منقارة الطرابلسى ، مصدرة بمقدمة عن السيد جمال الدين بقلم الدكتور عثمان أمين ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٨ — « شرح مقامات بديع الزمان الهمذانى » ، بيروت ١٨٨٩ .
- ٩ — « رسالة التوحيد » الطبعة الأولى ، بالمطبعة الأميرية ييولاق ١٨٩٧ ؛ وطبعت

- بعد ذلك مع تعليقات للسيد رشيد رضا ، مطبعة المنار ، القاهرة ١٩٠٨ ؛
- ١٠ — شرح كتاب « البصائر النصيرية » في المنطق لعمر بن سهلان الساوى ، الطبعة الأولى ، المطبعة الأميرية ، بولاق ١٨٩٨ .
- ١١ — « المخصص » لابن سيده ؛ كتاب لغوى ضخيم يقع في ١٧ مجلداً ، حققه محمد عبده والشنقيطى ، وطبع ابتداءً من ١٨٩٨ .
- ١٢ — « تقرير في إصلاح المحاكم الشرعية » مطبعة المنار ، القاهرة ١٩٠٠ .
- ١٣ — « الإسلام والرد على منتقديه » . مجموعة مقالات لمحمد عبده وغيره من « سماء الإسلام » نشرها محمد أمين الخانجي ، مطبعة التوفيق الأدبية ، القاهرة ١٩٠٩ . ظهرت مقالات محمد عبده أولاً في « المؤيد » مايو ١٩٠٠ ، رداً على مقالات « هانوتو » المنشورة في « جورنال دو پارى » . وقد ترجم طلعت حرب (بك) هذه المقالات إلى الفرنسية ونشرها بعنوان : « أوروبا والإسلام » القاهرة ١٩٠٥
- L'Europe et l'Islam, Le Caire 1905*
- ١٤ — « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة » . مجموعة مقالات ظهرت أولاً في مجلة « المنار » سنة ١٩٠١ ، زداً على مقالات فرح أنطون في مجلة « الجامعة » . وقد طبعت منفصلة مرات : الطبعة الأولى ١٩٠٢ ، الطبعة الخامسة ١٩٣٨ .
- ١٥ — « أسرار البلاغة » لعبد القاهر الجرجاني ، صححه محمد عبده . القاهرة مطبعة المنار ١٩٠٢ .
- ١٦ — « دلائل الإعجاز » لعبد القاهر الجرجاني ، صححه محمد عبده والشنقيطى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٠٣ ؛ الطبعة الثانية مطبعة المنار ١٩١٣ .
- ١٧ — « تفسير سورة العصر » طبع أولاً في مجلة « المنار » ، ثم ظهر في طبعات مستقلة : الطبعة الأولى ، مطبعة المنار ١٩٠٣ ، الطبعة الثالثة ١٩٢٦ . وتحتوى هذه الطبعة على محاضرة للأستاذ الإمام عن « العلوم الإسلامية والتعليم » .
- ١٨ — « حديث فلسفى مع هربرت سبنسر » عن الله والحق والقوة ... (وقع الحديث في صيف سنة ١٩٠٣ في برايتون بإنجلترا) وسجل الحديث بلنت في كتابه « مذكراتى » المجلد الثانى ص ٦٩ بم . *Blunt, My Diaries, II, p. 69*
- ١٩ — « تفسير جزء عم » تم تأليفه في جنيف (سويسرا) في ٢٣ أغسطس ١٩٠٣ وطبع على نفقة الجمعية الخيرية الإسلامية ، القاهرة ١٩٠٤ ؛ الطبعة الثالثة مطبعة مصر ١٩٢٢ .
- ٢٠ — « تفسير سورة الفاتحة » (ولبه ثلاث مقالات مهمة عن حرية الأفعال الإنسانية

وقصة الغرائق ، ومسألة زينب (القاهرة ١٩٠٥ ؛ الطبعة الرابعة ، مطبعة المنار ١٩٢٦ .

٢١ — « تفسير القرآن الحكيم » المعروف باسم « تفسير المنار » بدأه الأستاذ الإمام ، وبوفاته وقف التفسير عند الآية ١٢٥ من سورة « النساء » ، وآمنه رشيد رضا .

٢٢ — « تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده » الجزء الثانى (المنشآت) جمع السيد رشيد رضا ، وهو مجموعة فصول وأحاديث ومقالات أنشأها محمد عبده فى مختلف الموضوعات الإصلاحية وظهرت فى الصحف والمجلات العربية . مطبعة المنار ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ (١٩٢٦)

٢٣ — « رسائل سياسية إلى بلنت » أرسلها الإمام إلى صديقه الكاتب القاهر الانجليزى « ولفرد بلنت » فى صيف سنة ١٩٠٤ عن آرائه فى النظام السياسى المقترح لمصر . نشرت هذه الرسائل مترجمة إلى الإنجليزية فى كتاب بلنت : « التاريخ السرى للاحتلال الإنجليزي لمصر » لندن ١٩٠٧ (فى التذليل س ٦٢٤ — ٦٢٨) *W.S. Blunt, Secret History of the English Occupation of Egypt, London 1907, (p. 624-628)*

قارن : رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ س ٨٩٨ — ٩٠٨

٢٤ — « فتوى اجتماعية » فى مسألة العمال وأصحاب الأعمال . نشرها فرح أنطون ، فى مجلة « الجامعة » التى كان يحررها ، ونشرها ضمن مجموعة مقالات بعنوان : « فلسفة أبى جعفر بن طفيل » الإسكندرية ١٩٠٤ (س ١٢ — ١٦) . وقد نشرناها فى هذا الكتاب ضمن « مآثورات الأستاذ الإمام » .

٢٥ — « وصية سياسية » خواطر أملاها الأستاذ الإمام بالفرنسية عن التعليم والإدارة والقضاء فى مصر ، ونشرها « دو جرفيل » فى كتابه « مصر الجديدة » باريس ١٩٠٥ (س ٢٠١ — ٢٠٨)

de Querville, La Nouvelle Egypte, Paris 1905, p. 201 — 208.

وقد نشرنا قسما منها فى هذا الكتاب ضمن « مآثورات الأستاذ الإمام » .

* * *

(ب) مؤلفات مخطوطة موجودة :

١ — « رسالة فى علم الوضع » تقع فى نحو عشر صفحات بخط محمد عبده نفسه ، وهو . خط دقيق (والمخطوط تحت يدى)

- ٢ — « في المنطق للشيخ » وهي خلاصة دروس لمحمد عبده ، وعلى الخصوص شرح له على منطق التفتازاني في كتابه « تهذيب المنطق » . وهذه الخلاصة مكتوبة بخط أحد المستمعين في الغالب (والمخطوط عندى)
- ٣ — « دروس دار الإفتاء » وهي خلاصة دروس كان يلقيها الأستاذ الإمام في دار الإفتاء بالأزهر . وقد جمع خلاصتها الشيخ أحمد محمد الحصاني ، أحد تلاميذه السوريين . وهذه المذكرات التي كتبت في ٢٠ ربيع الثاني سنة ١٣٥٠ (سبتمبر ١٩٣١) ، وربما إجابة تطلب رشيد رضا ، تقع في ثلاث عشرة صفحة من الحجم الكبير (المخطوط تحت يدي) .
- ٤ — « الترية » لمربرت سبنسر ، وقد ترجمه محمد عبده عن النسخة الفرنسية (هذا المخطوط في حوزة الأستاذ الأديب راشد رستم ، وقد حققه وقابله بالنسخ الفرنسية ، والمأمول أن يشرع في نشره قريباً) .

* * *

(ح) مؤلفات مخطوطة مفقودة كلها أو بعضها :

لمحمد عبده مؤلفات أخرى لم تنشر وقد ضاع أكثرها . ونذكر منها ، على قول السيد رشيد رضا ، ما يلي :

- ١ — « رسالة في وحدة الوجود »
- ٢ — « تاريخ اسماعيل باشا »
- ٣ — « فلسفة الاجتماع والتاريخ » . وهو مؤلف كان يحتوي على محاضرات محمد عبده في مدرسة دار العلوم ، عن أنظار ابن خلدون في الاجتماع ، ألفت فيما بين سنتي ١٨٧٨ — ١٨٧٩ .
- ٤ — « نظام الترية المصرية »
- ٥ — « تاريخ أسباب الثورة العراقية » . وقد ظهر جزء من هذا التاريخ في كتاب رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » الجزء الأول ، ص ١٥٩ وما بعدها . ونشرت أجزاء مختلفة منه في كتب « بلنت » وكذلك في رسالة الدكتور محمد صبرى عن « نشأة الروح القومية المصرية » باريس ١٩٢٤ .

* * *

٢ - مراجع عن سيرة محمد عبده :

(١) مهاجم باللغة العربية

- ١ — محمد رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده » الجزء الأول ، القاهرة ١٩٣١ ، ويقع في ١١٣٤ صفحة من القطع الكبير . وهو أهم وأوفى مرجع عن سيرة محمد عبده .
- ٢ — محمد رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » الجزء الثالث ، مطبعة المنار ، القاهرة ١٩٠٦ وهو مجموعة من أقوال الهيئات والصحف والمجلات في مرأى الأستاذ الإمام .
- ٣ — رشيد رضا : « ملخص سيرة الأستاذ الإمام » نشر تباعاً في مجلة « المنار » المجلد الثامن (١٩٠٥) .
- ٤ — جرجي زيدان : « مشاهير الشرق » ج ١ ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩١٠ ص ٢٨١ وما بعدها .
- ٥ — « الاحتفال بإحياء ذكرى الأستاذ الإمام محمد عبده » ، بدار الجامعة المصرية في ١١ يوليو سنة ١٩٢٢ ، مطبعة المنار ، القاهرة ١٩٤٠ هـ يقع في ٧٠ صفحة من القطع الكبير ، ويحتوي على كلمات للأستاذة محمد نجيت ، وأحمد لطفي السيد ، ومصطفى عبد الرازق ، ومنصور فهمي ، وحافظ إبراهيم ، ومحمد رشيد رضا ، وعلى سرور الزنكلوني ، مع مقالات أخرى نشرت لمناسبة الاحتفال .
- ٦ — مصطفى عبد الرازق : الأستاذ الإمام ، مقال ظهر في « السياسة الأسبوعية » بمعدى ٢٦ مارس و ٤ يونيو ، القاهرة ١٩٢٧
- ٧ — مصطفى عبد الرازق : « سيرة محمد عبده » في الطبعة الثالثة من مجلة « العروة الوثقى » ، القاهرة ١٩٢٨ :
- ٨ — أحمد الشايب : « محمد عبده » ، الإسكندرية ١٩٢٩ .
- ٩ — « إحياء ذكرى الإمام محمد عبده » خطب الدكتور حسين هيكل والشيخ مصطفى عبد الرازق وغيرها في مناسبة الاحتفال بالذكرى الثلاثين لوفاة محمد عبده . نشرت في « الأهرام » في ١٢ يوليو سنة ١٩٣٥
- ١٠ — عبد الوهاب النجار : « صفحة مطلوبة من حياة محمد عبده في بيروت » في مجلة « دار العلوم » عدد نوفمبر ١٩٣٥ .
- ١١ — مصطفى عبد الرازق : « أثر المرأة في حياة الشيخ محمد عبده » نشرت في مجلة « الشباب » عدد ١٧ فبراير سنة ١٩٢٦

- ١٢ — عثمان أمين : « أثر المرأة في حياة محمد عبده » (مناقشة بعض الآراء التي وردت في المقال السابق) نشرت في « الرسالة » عدد ٢٢ فبراير ١٩٣٧
- ١٣ — أحمد حسد الزيات : « وحى الرسالة » ، القاهرة سنة ١٩٤٩ ص ٢٣٦ بع
- ١٤ — عثمان أمين : « جهاد محمد عبده في منفاه » مقال في مجلة « الثقافة » بىددى ٣٠ يولية ١٩٤٠ ، ٦ أغسطس ١٩٤٠
- ١٥ — محمد مصطفى المراغى : « محمد عبده » مقال في مجلة « الرسالة » عدد ٢١ يولية ١٩٤١
- ١٦ — مصطفى عبد الرازق : « الشيخ محمد عبده والإحسان » مجلة « الراديو المصرى » ٢٦ يولية ١٩٤١
- ١٧ — عثمان أمين : « مشاهدات محمد عبده في بالرمو » مقال في « الأهرام » عدد يونيو ١٩٤٣
- ١٨ — منصور فهمى : « الإمام الشيخ محمد عبده » مجلة « الراديو المصرى » ٢٤ يولية ١٩٤٣
- ١٩ — عثمان أمين : « مستطرفات ونوادير عن محمد عبده » مقال في مجلة « الثقافة » ١٠ أغسطس و ٥ أكتوبر ١٩٤٣
- ٢٠ — عثمان أمين : « محمد عبده » (الكتاب الخامس من « سلسلة أعلام الإسلام ») القاهرة ١٩٤٤
- ٢٢ — عثمان أمين : « محمد عبده » مقال في مجلة « الكتاب » يناير ١٩٤٦ .
- ٢٣ — عبد المنعم حمادة : « الأستاذ الإمام محمد عبده » المكتبة التجارية الكبرى . القاهرة (بدون تاريخ) .
- ٢٤ — مصطفى عبد الرازق : « محمد عبده » دار المعارف القاهرة ١٩٤٦
- ٢٥ — أحمد أمين : « زعماء الإصلاح في العصر الحديث » مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٨
- ٢٦ — قدرى قلعجى : « محمد عبده بطل الثورة الفكرية في الإسلام » (سلسلة أعلام الحرية) بيروت ١٩٤٨
- ٢٧ — عثمان أمين : « الشيخ محمد عبده والجللاء » في مجلة « الإذاعة المصرية » ٢٩ يولية ١٩٥٠
- ٢٨ — عثمان أمين : « الإمام محمد عبده » مجلة « صرخة العرب » ديسمبر ١٩٥٥

(ب) مراجع باللغات الأوربية :

1 Max Horten, «Muhammad Abduh, Sein Leben und Sein theologisch - philosophische Gedankenwelt», dans *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, t. XII, Halle, 1916, p. 83-114.

2— H. Lammens, *L' Islam, Croyances et Institutions* Beyrouth, 1926, p. 23 et suiv. et 229-234.

3— Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris 1926, vol. V, p. 254—267.

4— A. E. Schmidt, Une notice sur Abduh, dans la Préface pour : *Palermo Sizlien. Die Reisenotizen des Schich Muhammad Abduh*, Tashkent, 1927.

5— Richard Hartmann, "Die Krisis des Islam", dans *Morgenland Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens*, Leipzig, 1928, fascicule 15, p. 13 et suiv.

6— Krachkovsky, Notice sur Abduh et la littérature arabe moderne, dans la préface au recueil d'Ode-Vasilieva, *Proben der neu-arabischen Litteratur* (1880-1925); traduction allemande de la préface de Krachkovsky par Kampffmeyer, dans *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprache*, (1928), XXXI, 2, p. 180—199.

7— Bergsträsser, "Islam und Abendland", dans *Auslandstudien*, IV, Königsberg, 1929, p. 15 et suiv.

8— Charles Adams "Muhammad Abduh the reformer", dans *The Moslem World*, XIX (1929), p. 254.

9— Gibb and Berg, dans *Whither Islam ?* London 1932 (passim).

10— Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933.

كتاب شارلز آدمس لا غنى عنه لدراسة حياة محمد عبده وأعماله . وتقع سيرة محمد عبده في نحو مائة صفحة . انظر تقرير « جب » Gibb عنه في :

Bulletin of the School of Oriental Studies, VII, p. 431 — 433.

11— J. Schacht, art. "Muhammad Abduh", dans *l'Encyclopédie de l' Islam*, III, (1933), p. 723—726.

12— Hans Kohn, "Muhammad Abdu", dans *Encyclopadia of Social Sciences*, vol. X, 1933, p. 571.

13— Osman Amin, «Mohammed Abdou» art. dans *La Revue du Caire*, Février 1943.

14— Osman Amin, «Muhammad Abduh, translated from the Arabic by Charles Wendell (American Council of Learned Societies,) Washington 1953.

* * *

٣ — مراجع عن أفكار محمد عبده :

(١) مراجع باللغة العربية :

- ١ — عثمان أمين : « محمد عبده وتعدد الزوجات » مقال في مجلة « الثقافة » ٣ يونيو ١٩٤١
- ٢ — عثمان أمين : « محمد عبده وإصلاح الأزهر » مقال في مجلة « الرسالة » ١٤ أبريل ١٩٤١
- ٣ — عثمان أمين : « خواطر عن محمد عبده الفيلسوف » مقال في مجلة « الثقافة » عدد ١٥ يوليو ١٩٤١
- ٤ — عثمان أمين : « الإنسانية والحرب في نظر محمد عبده » مقال في « الثقافة » عدد ٢٢ يوليو ١٩٤١
- ٥ — عثمان أمين : « محمد عبده فيلسوف الحرية » مقال في « الثقافة » عدد ١٤ يوليو ١٩٤٢
- ٦ — عثمان أمين : « لمناسبة مشروع بفرديج : فتوى للشيخ محمد عبده في مسألة العمال وأرباب الأعمال » مقال في جريدة « الأهرام » عدد ٣ مارس ١٩٤٣
- ٧ — عثمان أمين : « محمد عبده المصلح الأخلاقي » مقال في « الثقافة » عدد ١٣ يوليو ١٩٤٣
- ٨ — عثمان أمين : « محمد عبده والدفاع عن الإسلام » مقالان في « مجلة الأزهر » (الجزء العاشر المجلد ١٤ والجزء الأول المجلد ١٥)
- ٩ — عثمان أمين : « محمد عبده نصير الحرية » مقال في مجلة « العلوم » يناير وفبراير ١٩٤٤

- ١٠ — عثمان أمين : « الإمام وتفسير القرآن » مقالان في « مجلة الأزهر » (الجزء الخامس المجلد ١٥ والجزء السابع المجلد ١٥) .
- ١١ — عثمان أمين : « هل تتحقق آمال الأستاذ الإمام ؟ » مقال في « الأهرام » ١٠ يوليو ١٩٤٤ .
- ١٢ — عثمان أمين : « الإمام محمد عبده وأهل التصوف » مقال في « الثقافة » ١١ يوليو ١٩٤٤ .
- ١٣ — عثمان أمين : « جوانب مجهولة من فلسفة محمد عبده » مقال في مجلة « المنتدى » الفلسطينية ، يوليو ١٩٤٥ .
- ١٤ — عثمان أمين : « صوت الأستاذ الإمام » مقال في « منبر الإسلام » أغسطس ١٩٤٨ .
- ١٥ — عثمان أمين : « محمد عبده والجللاء » مجلة الإذاعة المصرية ، ٢٩ يوليو ١٩٥٠ .
- ١٦ — عثمان أمين : « الصور والتماثيل في رأى الأستاذ الإمام » مقال في « الأهرام » ١٣ أغسطس ١٩٥٠ .
- ١٧ — عثمان أمين : « الحسن والقبح في رأى الإمام » مجلة الإذاعة المصرية ٨ سبتمبر ١٩٥١ .
- ١٨ — عثمان أمين : « محمد عبده ناقد المجتمع المصرى » مجلة الإذاعة المصرية ، ١١ يوليو ١٩٥٢ .
- ١٩ — عثمان أمين : « محمد عبده من رواد الحركة الإصلاحية في العصر الحديث » مقال في مجلة « الوعى » القاهرة ، أكتوبر — نوفمبر ١٩٥٢ .
- ٢٠ — عثمان أمين : « محمد عبده والسياسة » مقال في « الأهرام » ١٥ يوليو ١٩٥٣ .
- ٢١ — عثمان أمين : « كان محمد عبده فيلسوف مصلحاً » مقال في جريدة « الزمان » ، ١١ أبريل ١٩٥٤ .

(ب) مراجع باللغات الأوروبية

1 — Max Horten, « Muhammad Abduh, sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt », dans *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, t. XIV, Halle, 1917, p, 74-128.

2 — Goldziher, *Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920. (chapitre intitulé : Der Islamische Modernismus).

انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب القيم بقلم الدكتور عبد الحليم النجار بعنوان « مذاهب التفسير الإسلامي » (مكتبة الخانجي ١٩٥٥)

3 — Laura Veccia Vaglieri, *Apologie de l'Islamisme*, traduction française de Maxime Formont, Paris, Editions Nilsson. (sans date).

4 — Bernard Michel et Mustapha Abdel Razek, *Cheikh Mohammed Abdou : Rissalat al Tawhid*, Paris 1925. (Introduction, p. XLIII-LXXXIII)

5 — François Bonjean, *Chikh Abdou l'Egyptien*, (roman) Les Editions Rieder, Paris 1929.

6 — Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933. (Exposé des doctrines, p. 104-176).

7 — H. Krämer, « Einige greepen nit de moderne Apologie van den Islam », dans *Tijdschrift voor Indische taal-land en volkenkunde* Batavia, LXXV, 1935, p. 1-35; 165-217.

8 — Esteban Lalor, « Modernisme en Islam : Muhammad Abdou », dans la revue *En terre d' Islam*, novembre 1935, p. 369-376.

9 — M. El Bahay, *Muhammad Abduh, Erziehungsmethode zum national-bewusstsein*, Hamburg, 1946.

10 — H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d' Ibn Taïmiya*, Le Caire 1939. Livre III, chap. III : Ibn Taimiya et le modernisme musulman, p. 541 et suiv.

11 — Osman Amin, *Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Le Caire, Imprimerie Misr, 1944.

12 — Osman Amin, « Muhammad Abduh the reformer », dans *The Moslem World*, April 1946.

13 — Osman Amin, « L'humanisme de Cheikh Mohamed Abdou », dans *Revue des Conférences françaises en Orient*, Le Caire, Juillet 1949.

14 — Osman Amin, « Mohamed Abdou » dans *Cinquante Ans de Littérature Egyptienne*, (La Revue du Caire, numéro spécial,) Le Caire 1953.

15 — Osman Amin, « Reflexions sur Mohammad Abdou », dans *L'Egypte Nouvelle*, Le Caire, 20 Mars 1953

16— Osman Amin, «The Humanism of Mohammad Abduh», dans *Progressive Islam*, Amsterdam, April and May 1955.

٤ — مراجع أخرى لحياة محمد عبده وأفكاره.

(١) باللغة العربية

- ١ — عبد الكريم سلمان : « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ، القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٩٠٥
- ٢ — مجموعة من المؤلفين : « إرشاد الأمة الإسلامية إلى أقوال الأئمة في الفتوى التفسيرية » الناشر : عبد الحميد الجراوى ، القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ
- ٣ — « فتاوى مهمة في الشريعة الإسلامية . . » مطبعة المنار ، القاهرة ١٣٣١ هـ
- ٤ — محمد باشا الخزومي : « خاطرات جمال الدين الأفغانى ... » بيروت ١٩٣١
- ٥ — عباس العقاد : « سعد زغلول » القاهرة ١٩٣٦
- ٦ — أحمد شفيق باشا : « مذكراتى في نصف قرن » القسم الثانى ، القاهرة ١٩٣٦

(ب) باللغات الأوربية :

- 1— A. M. Broadley, *How we defended Arabi and his friends*, London 1884.
- 2— Kassem Amin, *Les Egyptiens* Le Caire 1894.
- 3— *La Revue Internationale d'Egypte*, Le Caire, Juin 1905, p. 208 et suiv.
- 4— *The Daily Chronicle*, London 31 Juillet 1905.
- 5— *Le Temps*, Paris 12 Août 1905.
- 6— *Journal des Débats*, Paris, 21 Août 1905.
- 7— W. S. Blunt, *Secret history of the English occupation of Egypt*, London 1907.
- 8— Cromer, *Modern Egypt*, vol II, London 1908, p. 179-181
- 9— W.S. Blunt, *Gordon at Khartoum*, London 1911.
- W. S. Blunt, *My Diaries*, 2 vol., London 1919 .1920.
- 11— M. Sabry, *La genèse de l'esprit national égyptien*, Paris 1924.

12— Gibb, «Studies in contemporary Arabic literature», dans *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London, 1929—30.

13— Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Dritter Supplementband, 1938.

14— Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 2nd Impression, 1950, p. 31—34 et passim.

15— J. Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, Paris (Maisonneuve) 1954.

«الكشاف»

أسماء الأعلام

(١)

أحمد أمين : ١١ ، ٢٥ ، ٣٨ ، ٩٦ ،
١١٤ ، ١٥٠ .

عثمان أمين : ١٥ ، ٢٥ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٦ ،
٥٤ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٦ ،
٨٨ ، ٩٠ ، ٩١ ، ١٠٢ ، ١١٤ ،
١١٧ ، ١٢٩ ، ١٣٧ ، ٢١٥ ،
٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٣٤ ، ٢٤٢ .

قاسم أمين : ١١ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٨ ،
١٦٨ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ،
٢٠٩ .

فرح أنطون : ٣٩ ، ٤٠ ، ٢٤٨ ،
الإيجي : ١٣٧ .

(ب)

محمود سامي البارودي : ٣٠ .
مكتور باش : ١٩١ .
مهدا باقر : ٣٢ .
البيلاوي : ١٨٦ .
عبد الحميد بن خيت : ٢٢٣ .
إدوارد براون : ٣٢ ، ٤٥ ، ٥٦ .
برج : ٢٢٧ .
برجستريس : ١٣٤ .
برجسون : ١٢ ، ٦٢ ، ٩٤ ، ١٢٣ ،
١٢٧ .
بهي الدين بركات : ٢١١ .
برفت : ١٤٢ .
برهيه : ٧٦ ، ١١٤ ، ١٣٤ ، ١٧٥ .
برودلي : ٣٠ .
بركلان : ١٢٠ .

حافظ ابراهيم : ٤٤ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٦ ،
١٨٩ .

الأبهري : ٦٦ .

أدمس (تشارلز) : ١٣ ، ٣٦ ، ٣٧ ،
٣٩ ، ٤٠ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٦٨ ،
٩٩ ، ١١٤ ، ١٤١ ، ١٥١ ،
٢٢٠ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ .

أرتين باشا : ٢٥ .

أرسطو : ٦٩ ، ١٢٢ ، ١٢٩ ، ١٦٣ ،
١٨٩ .

شكيب أرسلان : ٢٣ ، ٣٣ ، ٧٩ ،
٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٣٣ .

أرمنجون : ٢٥ .

أرنولد (توماس) : ١٧١ .

اسماعيل (الحديو) : ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٦ ،
٢٧ .

الأشعري : ٦٠ ، ٩٧ ، ١١٢ ، ٢٤٥ ،
ابن أبي أصيبعة : ١٩ .

جمال الدين الأفغاني : ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ،
٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٣٣ ،
٤٩ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٦ ، ٦٧ ،
٦٨ ، ٨٨ ، ٩٩ ، ١٣٠ ، ١٤١ ،
١٤٥ ، ١٧٠ ، ١٨٢ ، ٢٢٠ ،
٢٢١ ، ٢٣١ .

أفلاطون : ١٤٢ ، ١٦٣ .

محمد إقبال : ٥٩ .

ألكساندر : ٤٦ ، ٢١٠ .

الألوسي : ٢٢١ .

جولد تسيهر : ١٣ ، ٢١ ، ٥٥ ، ٦٠ ،
٩٢ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١١٤ ،
١٣٧ ، ١٤١ ، ١٥٠ ، ١٥٣ ،
١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ، ٢٢٨ .
جومييه : ١٦١ ، ٢٢١ .
الجويني : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٦ ، ١٥٠ .
الجيلي : ١٨٠ .
وليم چيمس : ٩١ ، ٥٥ .
جيوم : ٩٢ ، ١١٢ ، ١١٣ .

(ح)

طلعت حرب : ٣٩ ، ١٠٨ .
طه حسين : ١١ ، ١٢٠ ، ٢٢٣ .
عبد الحميد (السلطان) : ٣٤ .

(خ)

أحمد خاكي : ٢٠٨ .
خالد محمد خالد : ١١ ، ٢٢٣ .
أبو خطوة : ٣٦ ، ٤٤ .
ابن خلدون : ٥٤ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،
١٥٢ .

محمد خلف الله : ٢٢٣ .
الخوارزمي : ٦٦ .
محمد بن الخواجه : ٢٢٥ .

(د)

الشيخ دروش : ٢٠ ، ٢١ .
دلبوس : ٧٨ .
الدواني : ٥٤ ، ٦٠ ، ٧٩ ، ٩٣ ، ٩٧ .
ديپرميه : ٢٢٥ .

پسكال : ٦٤ ، ٢٣٤ .
سليم البشري : ١٨٥ ، ١٨٦ .
بهرديج : ٢٤٨ .
بلنت : ٢١ ، ٢٢ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٦ ،
٤١ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٥ ،
١٢٨ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ٢٢٤ .
محمد البهي : ١٩٣ .
بوترو : ٦٣ ، ٦٤ .
بوجليه : ١١٠ .
بوسويه : ١٠١ ، ١٠٨ ، ١٣٧ .
عبد القادر البيطار : ٢١٩ .
دوينبير : ٢٧ ، ٢٨ .

(ت)

عبد القادر الترماني : ٢١٩ .
تشرشل (راندولف) : ٣٢ .
التفتازاني : ٦٩ .
توفيق (الحديو) : ٢٩ ، ١٨٢ .
تولستوي : ٤٤ ، ٢٥٦ .
نوما (القديس) : ١٠٧ .
تيلور (اسحق) : ٣٣ .
ابن تيمية : ١٠٢ ، ١٧٤ ، ١٨١ .

(ج)

جب : ٧ ، ١٤٥ ، ٢٠٦ .
عبد القاهر الحرحاني : ٣٨ .
دوجر قيل : ٤٠ ، ٤١ ، ١٩٧ ، ٢٥١ .
جلادستون : ٢٤٢ .
الجلال : ١٥٤ .
جوبلو : ٧١ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ١١٢ .
الجوزجاني : ١٩ .
ابن الجوزي : ١٥٠ ، ١٧٤ ، ١٧٧ ،
٢١٩ .

ديكارت : ۹۰ ، ۹۲ ، ۹۳ ، ۹۴ ،

۱۱۵ ، ۱۴۹ ، ۲۳۴ .

ديومبين : ۱۴۴

(ر)

رابليه : ۶۱ .

نظر الدين الرازي : ۹۲ ، ۲۲۲ .

عبد الرحمن الرافعي : ۳۰ .

روس : ۱۲۹

رشد رستم : ۴۵ .

ابن رشد : ۶۹ ، ۹۶ ، ۱۱۴ ، ۱۱۷ .

محمد رشيد رضا : ۱۵ ، ۱۹ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۵ ،

۲۹ ، ۳۰ ، ۳۱ ، ۳۲ ، ۳۳ ،

۳۴ ، ۳۵ ، ۳۶ ، ۳۷ ، ۳۸ ،

۳۹ ، ۴۱ ، ۴۳ ، ۴۴ ، ۴۵ ،

۴۷ ، ۴۸ ، ۵۶ ، ۶۲ ، ۶۷ ،

۷۹ ، ۸۰ ، ۸۱ ، ۸۲ ، ۸۳ ،

۸۴ ، ۸۵ ، ۸۶ ، ۱۰۰ ، ۱۰۲ ،

۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۰۸ ، ۱۲۰ ،

۱۴۱ ، ۱۴۲ ، ۱۴۴ ، ۱۴۶ ،

۱۴۷ ، ۱۴۸ ، ۲۰۵ ، ۲۱۹ ،

۲۲۳ ، ۲۲۵ ، ۲۲۶ ، ۲۲۷ ،

۲۴۳ .

روفائيل : ۲۵۴

رنان : ۲۲ ، ۹۹ ، ۱۶۹ .

الرواقيون : ۶۹ ، ۷۶ ، ۱۳۰ ، ۱۴۲ ،

۲۱۶ .

روسو : ۱۳۰

رياض باشا : ۲۹ .

ريزنر : ۳۱ .

(ز)

سعد زغالول : ۱۱ ، ۲۰۵ ، ۲۰۸ ،

۲۱۰ ، ۲۱۱ .

زكاه الملك : ۲۲۵ ، ۲۲۶ .

جميل صدق الزهاوي : ۴۵ .

عبد الحميد الزهراوى : ۱۰۰ ، ۱۷۳ ،

۲۱۹ .

أحمد حسن الزيات : ۴۴ ، ۲۱۱

جرجى زيدان : ۲۱ .

(س)

الساوى (عمر بن سهلان) : ۵۴ ، ۷۰ .

هارولد سيندر : ۱۶۰ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰ .

هربرت سينسر : ۴۴ ، ۴۵ ، ۱۲۸ ،

۱۳۰ .

سينوزا : ۷۳ ، ۱۲۹ .

ستودارد : ۲۳ .

ستورز : ۴۵ ، ۲۱۰ .

سقراط : ۱۶۳ .

عبد الكريم سلمان : ۴۴ ، ۱۷۳ ،

عبد الحليم بن سمائة : ۲۲۵ .

ستلانا : ۶۷ .

السنوسى : ۹۷ ، ۱۰۲ ، ۱۰۶

سوريل : ۱۲۱ .

السوفسطائية : ۸۲ ، ۱۱۴ .

أحمد لطفى السيد : ۱۱

ابن سيده : ۳۷ .

ابن سينا : ۱۹ ، ۴۹ ، ۵۴ ، ۵۷ ،

۶۵ ، ۶۶ ، ۶۸ ، ۷۰ ، ۷۲ ،

۹۲ ، ۱۵۲ ، ۲۳۴ ، ۲۳۵ .

(ش)

شاخه : ۱۴۱ .

الشاذلى : ۱۸۰ .

شتاين (لودفيج) : ۶۶ .

الشرييني : ۵۶ ، ۸۰ .

علي عبد الرازق : ١١ ، ٢٢٣ .
مصطفى عبد الرازق : ٧ ، ١٠ ، ١١ ، ١٣ ،
١٥ ، ١٦ ، ٥٩ ، ١٣٤ ، ١٤١ ،
٢٠٥ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢١٨ .
محمد عبد الله عنان : ٢٠ .
أحمد مرابي : ٣٠ ، ٣١ .
ابن عربي : ١٧٤ ، ١٨٠ ، ١٨١ .
أبو العلا عفيفي : ٢١٥ .
عباس المقاد : ١١ ، ٢١٠ .
كرد علي : ٢١٩ .
محمد علي : ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٤٣ ، ٢٤٧ ،
٢٥١ .
محمود أبو العيون : ١٨٢ ، ٢١٤ .

(غ)

بطرس عالي باشا : ١٩٥ .
النزالي : ١٩ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٧٠ ،
١٠٦ ، ١١١ ، ١٧٤ ، ٢٣٤ ،
٢٣٥ .

(ف)

الفارابي : ٧٠ ، ٧١ ، ١١٤ ، ١٢١ ،
١٢٢ ، ١٢٩ ، ٢١٧ ، ٢١٨ .
فرغوريوس : ٦٦ .
فريرز : ١٢٦ ، ١٣٠ .
فشته : ٧٨ ، ١٩٤ ، ٢٣٦ .
فنسك : ١٠٦ .
فوييه : ١١٥ .
چورج قيل : ٢٦ .
فيلون الاسكندراني : ١٧٥ .

محمد شرف الدين : ٢٢٣ ، ٢٢٤ .
الشعراني : ١٧٨ ، ١٨٠ .
أحمد شفيق باشا : ٢٢ ، ١٨٦ .
محمد فتحي الشيطلي : ٧ .
الشهرستاني : ١١١ ، ١١٣ ، ١١٦ .
الشوكاني : ٥٩ .
شومان : ١١١ .
شير : ٥٥ ، ٥٧ ، ٧٣ ، ٩١ ، ١١٠ .

(ص)

الصبان : ١٥٤ .
محمد صبري : ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ١٢٠ .

(ط)

ابن طلوس : ٦٧ .

(ظ)

الأحمدي الطواهري : ١٨٣ ، ٢٠٥ ،
٢١٢ ، ٢١٤ .
نفر الدين الأحمدي الطواهري : ٢١٣ ،
٢١٤ .

(ع)

حسن عاصم باشا : ٤٤ .
محمد عاكف : ٢٢٤ .
عباس (الحديو) : ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٧ ،
١٨٢ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ،
٢٣١ .
حسن عبد الرازق باشا : ٣٧ ، ٤٤ .

(ق)

جمال الدين القاسمي : ٢٢١ ، ٢١٩ .
مرزا محمد قزويني : ١٧٢ ، ٢٢٦ .

(ك)

القزويني الكاتب : ٦٥ .
كارادوقو : ١٠٨ ، ١١١ ، ١٦٢ ،
كارليل : ١٩١ .
كالفان : ١٠٨ ، ١٦٨ .
كالن : ١٤٣ .
مصطفى كامل : ٢٠٩ .
كانت : ٩٢ ، ١١٨ .
كرومر : ٣٨ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٦ ،
٨٣ ، ١٨٧ ، ١٩١ ، ١٩٢ ،
١٩٥ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢٢٢ .
كريم : ٢٦ ، ٢٢٨ ،
كلقرلي : ٦٥ ، ٦٦ .
مصطفى كمال : ١٩١ .
أوجست كمت : ١٢٠ .
كفماير : ٢١٩ .
عبد الرحمن الكواكبي : ٥٦ ، ٢٢١ .
محمد زاهد الكوثري : ٢١٩ .

(ل)

لوى لافل : ٥٨ .
ابراهيم اللقاني : ٩٧ .
لاند : ١٣ ، ١١٠ ، ١٢١ .
لاووست : ٣٨ ، ٢٠٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ،
٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٢٢٨ .

جوستاف لوبون : ٤٤
لوثر : ١٠٨
لوسيان : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٦ .

(م)

جرمان مارتان : ٤١ ، ٥٠ .
ماكدونالد : ٥٠ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٩٧ ،
١١٧ ، ١٧٦ .
على مبارك باشا : ٢٦ .
أحمد الحمصاني : ٩٧ ، ١٤٨ .
أحمد محي الدين : ٢٢٤ .
محمد الخزومي باشا : ٢٣ ، ٢٥ ، ١٧٠ .
ابراهيم مذكور : ٥٤ ، ٢١٧ .
محمد مصطفى المراغي : ٢٠٥ ، ٢١٢ .
مرتقا : ١٤٢ .
ابن مسكوية : ١٢١ .
مسينيون : ٤٤ ، ١٠٢ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ،
١٨١ .
عبد القادر المغربي : ٢١٩ .
مصطفى لطفي المنفلوطي : ٢١١ .
ميشان (بنوا) : ١٩١ .
برنار ميشيل : ١٣٤ .

(ن)

حفي ناصف : ٤٤
ملك حفي ناصف (باحثة البادية) : ٢٠٩ .
عبد الوهاب النجار : ٣٤ .
عمر النسفي : ١٠٦ .
على ساي النشار : ٢١٥ .
أبو نصارة : ٢٧ ، ٣٢ ، ١٩٠ .
سليم نقاش : ٢٧ .

محمد حسين ميكل : ۱۱ ، ۲۰۶ .

(و)

فريد وجدى : ۱۱

ولفسون : ۱۲۹

ولهاوزن : ۱۰۳

ونفيلد : ۱۷۳

(ى)

على يوسف : ۴۹

حسونة النواوى : ۸۰ ، ۱۸۵

نيكلسون : ۱۰۲

(هـ)

هارتمان : ۲۶

هانوتو : ۳۹ ، ۴۵ ، ۱۰۷ ، ۱۶۸ ،

۱۶۹

ابراهيم الملباوى : ۳۶

ماكس هورتن : ۱۳ ، ۵۷ ، ۵۸ ، ۶۲ ،

۶۷

هيكل : ۷۸ ، ۱۳۶

سنوك هيرجرونجه : ۲۲۷

وَشَائِقَ

وثائق

١ - سورة من خط الأستاذ الإمام

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي أفاض علينا من فضله وفضلنا به
في المحالهم عليه وأفاضوا له العمل ومحبوه من سادات الكيل ولم يأسوا من رحمة
ولم يبطروا بشفقة و"تملة" السلام على محمد خاتم رسله الباري الحق وسبله
الداعي إليه بقوله وفعله الذي يشره على نفسه وأفعاله المرحن عن غير الديار جده
الزوجه الذين بايعوه وعلى اله الطاهات السقيم والنج الواضغ تابعوه

وبعد فما أنا ممن نكتب سيرته ولا ممن تركت له جوارح رقيقة فإني لم آت له شيء
بذكر ولم يكن لي إلا إلى اليوم أثر بوثر من أوصاله من قده أو يكون له
في أسدة وهذا الذي أوجبه من استحضار أرى وضفاء أثرى وظهر مجرى
بلوغ بارس فيه فكري ويطمح إليه فكري كان يفتن من أن أكتب خطاً شائست
بجياتي ترحن فيه بداياتي وشئ من الخالي بعد ما وصفاتي حتى أكون به باقياً
من يطالع بعد ما تى وكنت أقول وقت أصرني في حكمة استغنيها خير من زنى
انفقه في قفلة استغنيها وما الذي عنه يبقى من وأنا في قفلى لم أزل ما بوثر
عن

ولكن عرض لي أن أرتب يوماً بعض معارف من المؤمنين من تطروا في الآفاق
ومحبوا في العداية والخلق في وجابوا لذلك أن قطار وركبوا القطار و
تجسوا مشاف السفار وحققوا ذلك ونقبوا وكتبوا فيه ما شاء الله
أن يكتبوا فدار الحديث بيننا على شئون بعضنا لم الحاضرة وما يجريها من هارت
إليه جوارثها الماضية فذكرت لهم ما عسى بذلك وما أئتم عليه رأيكم في ذلك



العلم اللورد على الأكل والخبر الأملقي الأملقي الشيخ محمد عبده ومحمد بن عبد الله

فدعوني عينا من صفة منقذ الأمل وشيخ أجمع الأمل في دفع الأمل أن فالمل العمل السادة لفتاه بعض الأمل في دفع الأمل
 اشتاده ويزا عزكم المرحبة الثانية من معارج العلم لم يمه ونزل العلم أن العلم على العلم وكان من على به في دفع
 مناهبه ستمعلم السيرة الغراء البكر الذي كسب العلم به في الدنيا ولا حرة صديق الأمل أن صديق الأمل في دفع الأمل
 وفي من العلم به بل لا المبدأ في غيرها فلو لم يصدر الأمل في دفع الأمل في دفع الأمل في دفع الأمل في دفع الأمل
 وهو سبيل كل الأمل في حياة والسبب المبين ومن علمكم دوزم العلم في الأمل في دفع الأمل في دفع الأمل في دفع الأمل
 من على كسبه العالي سكرنا لكم ذلك وصدرنا هذا الرسم مؤزنا بالرحمة الثانية ليكون علمه على دفع الأمل في دفع الأمل
 دفعه بأملنا من الأمل في دفع الأمل في دفع الأمل في دفع الأمل في دفع الأمل في دفع الأمل في دفع الأمل في دفع الأمل

٣ — رسالة من المستشرق « براون »
إلى الأستاذ الإمام

PENBROKE COLLEGE,
CAMBRIDGE.

في ٢٧ ذي القعدة ١٣٢١

استاذنا الأكبر الشيخ العلامة المفضل الشيخ محمد
عبد مفتي الديار المصرية بعد اداء مراسم الحمد
والثناء و اظهار مراتب اخلاصى واحترامى لمحضرتكم
السامية اشكركم على تشريفكم اياى بالكتاب الذى
شرفتنى بارسلاله و اعرض اننى بحمد الله فى
احسن الاحوال وكذا التبحر حسن توفيق الذى
ما زال بصاحبى منذ اربعة شهور ونصف
و قد بلغ عدد طلابنا الذين يشتغلون بتحصيل
اللغة العربية الشريفة العشرين او يناهز و
قد ترقوا كثيرًا و ارجو ان يبلغوا بعد وصولهم
الى مصر درجة فى العلم و العمل فوسم درجتى
و ان يخدموا اهل مصر خدمة جيدة و ان
يطلعوا على منى من محاسن العرب و شرف لسانهم

و نحن نبدل جهدا في ذلك لا اكاد اجد فرصة
لنفاثر اشغالي و مراسلة اصدقائي ، حضرتك تكون
قد رأيت في الجرائد موت هذا الرجل العظيم الذي
لاقبته في السنة الماضية حين تشرعك ، ابدنا
اعنى الفيلسوف الكبير هيريت ايشيبنسر و رأيت
في الجرائد انه سيطلع عن قريب ما قد كتب في
ترجمة حاله و لا شك انه سيكون كتابا عظيما
مقبدا ، و في هذه الايام قد طبع في مدينة لندن
كتاب الشعر و الشعراء لايون قتيبة و ان شاء الله
سأرسل نسخة منه الى حضرتك عن قريب لانه كتاب
جميل مفيد ، لا يجوز لي ان اكتب اكثر من هذا
لاني اعرف كثرة مشاغل حضرتك و ما حثني على
تسطير هذه الكلمات الا اشياقي الى مجلسكم السامي
و كثرة تشكري ، على الايادي التي لحضرتك على
لا سيما تشريفكم منزلي بحضوركم المبارك في
الضيف الماضي و كلنا منتظرون ان نشرقونا
مرة ثانية ان شاء الله ، و في الختام يا استاذي
المكرم تقبل مني غاية الاحترام و باهر السلام
الدامي لبقاء وجودكم الشريف

ادوارد بروون

Edward S. Browne

للمؤلف نفسه

- « إحصاء العلوم » للفارابى ، الطبعة الأولى مع مقدمة وتعليقات ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٣١
- L'Humanisme de F.C.S. Schiller* لغير مجلة كلية الآداب ، القاهرة ١٩٣٩
- « ديكارت » ، الطبعة الأولى (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٤٢
- « خصائص الروح الفرنسي » (دار النشر هوروس) القاهرة ١٩٤٤
- « محمد عبده » (سلسلة أعلام الإسلام) القاهرة ١٩٤٤
- « شخصيات ومذاهب فلسفية » (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٥
- Muhammad 'Abduh : Essai sur ses idées philosophiques et religieuses,*
Le Caire 1945.
- « الفلسفة الرواقية » (مكتبة الخانجي) القاهرة ١٩٤٥
- « ديكارت » الطبعة الثانية ، مزيده ومنقحة (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٦
- « دفاع عن العلم » لألبير باييه (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٦
- « إحصاء العلوم » للفارابى ، الطبعة الثانية (دار الفكر العربى) القاهرة ١٩٤٨
- « التأملات فى الفلسفة الأولى » لديكارت ، (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٥١
- « مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف كانت (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٥٢
- « نحو جامعات أفضل » (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٥٢
- « محاولات فلسفية » (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٥٣
- « ديكارت » ، الطبعة الثالثة مزيده ومنقحة (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٥٣
- Muhammad Abduh, translated from the Arabic by Charles Wendell*
(American Council of Learned Societies) Washington 1952.
- « رائد الفكر المصرى » (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٥٥

فهرس لموضوعات الكتاب

صفحة

الإهداء	٧
تصدير بقلم د . عاطف العراقي	٩
تصدير بقلم المؤلف	١٥
رسالة إلى المؤلف من أستاذه	٢١

الباب الأول

سيرة محمد عبده

الفصل الأول : محمد عبده فى شبابه	٢٥ - ٤٠
الفصل الثانى : محمد عبده منذ أويته من النفى	٤١ - ٤٨
الفصل الثالث : شخصية محمد عبده	٤٩ - ٥٥

الباب الثانى

فلسفة الاستاذ الإمام

الفصل الأول : محمد عبده الفيلسوف	٥٩ - ٧٠
الفصل الثانى : محمد عبده والمنطق	٧١ - ٨٣
الفصل الثالث : محمد عبده الناقد	٨٥ - ٩٦
الفصل الرابع : نظرية الحرية	٩٧ - ١١٦
الفصل الخامس : نظرية الخير	١١٧ - ١٢٦

صفحة

الفصل السادس : فلسفة الاجتماع	١٢٧ - ٤٠
الفصل السابع : فلسفة تاريخ الدين	١٤١ - ١٤٤

الباب الثالث

مذهب الإمام في الإصلاح

الفصل الأول : الإصلاح الأخلاقي	١٤٧ - ١٥٢
الفصل الثاني : تفسير القرآن	١٥٣ - ١٦٧
الفصل الثالث : الدفاع عن الإسلام	١٦٩ - ١٧٨
الفصل الرابع : موقف الإمام من الصوفية	١٧٩ - ١٨٨
الفصل الخامس : الإمام وإصلاح الأزهر	١٨٩ - ١٩٤
الفصل السادس : موقف الإمام من السياسة	١٩٥ - ٢٠٤
الفصل السابع : الإمام وتعدد الزوجات	٢٠٥ - ٢٠٩

الباب الرابع

(شعة الاستاذ الإمام

الفصل الأول : مدرسة الإمام في مصر	٢١٣ - ٢٢٦
الفصل الثاني : مدرسة الإمام في العالم الإسلامي	٢٢٧ - ٢٣٦
خاتمة	٢٣٧ - ٢٤٤

من مآثورات الاستاذ الإمام

١ - إيقاظ الوعي لمقاومة الاستعمار	٢٤٧
٢ - خـائـن الوطن	٢٤٩

صفحة

- ٣ - أتركونا وشأننا ٢٥٠
٤ - أسطورة محمد على ٢٥١
٥ - فتوى للأستاذ الإمام ٢٥٦
٦ - « وصية سياسية » ٢٥٩
٧ - الصور والتماثيل في نظر الإسلام ٢٦٢
٨ - إلى تولستوى ٢٦٤

المراجع

- ١ - مؤلفات محمد عبده ٢٦٩
٢ - مراجع عن سيرة محمد عبده ٢٧٣
٣ - مراجع عن أفكار محمد عبده ٢٧٦
٤ - مراجع أخرى لحياة محمد عبده وأفكاره ٢٧٩

الكشاف

- أسماء الأعلام ٢٨٣

وئائق

- ١ - صورة من خط الأستاذ الإمام ٢٩١
٢ - شهادة « العالمية » ٢٩٢
٣ - رسالة من المستشرق « براون » إلى الأستاذ الإمام ٢٩٣
للمؤلف نفسه ٢٩٥

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

٣٨٤٢٧ س ١٩٩٦ - ١٠١٤

كتاب هام من الكتب التي تم تأليفها عن الشيخ محمد عبده،
رجع فيه مؤلفه الدكتور عثمان أمين إلى العديد من المصادر والمراجع
العربية وغير العربية ، ولا غنى عن هذا الكتاب في التعرف على
حياة محمد عبده وأفكاره .

حلل الدكتور عثمان أمين من خلال فصول الكتاب كل
الآراء التي قال بها الشيخ الإمام ، ودافع دفاعاً كبيراً عن الآراء التي
قال بها ، قال الشيخ مصطفى عبد الرزاق في مقدمته الموجودة بهذا
الكتاب : إن كتابك ليسد ثغرة في الدراسات المتصلة بالشيخ محمد
عبده ، وفي الدراسات المتصلة بتاريخ نهضتنا الفكرية والاجتماعية
الحديثة من ناحية أثر الشيخ عبده فيها .

ونحن نحتفل في هذه الأيام بذكرى الشيخ الإمام ،
كان من الضروري تعريف القارئ بأفكار الشيخ الإمام عن طريق هذا
الكتاب الذي بذل فيه مؤلفه - كما قلت - جهداً واضحاً ملموساً
وخاصة حين حاول إقامة نسق يضم داخله أفكار المفكر المصري
محمد عبده ، وإن كان مؤلفه الدكتور عثمان أمين قد لجأ إلى
الدفاع باستمرار عن آراء الشيخ الإمام ، وذلك على النحو الذي
أشرنا إليه في تصديرنا لهذا الكتاب .

Bibliotheca Alexandrina



0347476